

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح اشارات		
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ◉ / چاپ سنگی ○
	شماره اموالی	۶۱۸۵	اندازه	۲۱×۱۴
	قطع	وزیری	تعداد اوراق	۳۰۴
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ / ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ / ندارد ◉
	نیاز به جعبه	دارد ○ / ندارد ◉	نوع آفت	شیمیایی ○ / زیستی ○ / فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ○ / ندارد ◉	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ / ندارد ◉
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ / ندارد ◉	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ / ندارد ◉
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ / ندارد ◉	نیاز به گردگیری	دارد ○ / ندارد ◉
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ / ندارد ◉	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ / ندارد ◉

بررسی کنندگان: ۱. خبازیان ۲. دهقان پور
۳. اعتمادی ناظر:
اقدامات انجام شده:
تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

۹

۱۵/۷/۱۴

حکمت کلام

شرح اشارات

جزء ۲ مصنف شیخ الرئیس ابن سینا

مرکزی س ۴۲۸ ص یکجلد ۲ / اطلاعات ص ۳۳

شرح اشارات [illegible] بزرگوار خواجه طوسی شروع ۶۷۲ خاتمه در سوم

کتاب نگر فهرست ص ۳۴ [illegible] از منطق و طبیعیات و الهیات

نمره شناسه ۳۲ حکمت خطی این نسخه تمام ۱۲

اول کتاب الحمد لله الذی وفقنا لافتتاح المقال ، آخر آن

ومنه المبدء والمعاد الخ ، کاتب معلوم نیست

خط نستعلیق ۲۱ سطری ، دارای ۳۰۳ ورق ونقش ثریا رضا خان

نمایش ال وقف امرداد ۱۳۱۱ - طول ۲۵

عرض ۱۴

طول ۲۵ عرض ۱۶ سانتیمتر قفسه ۹

الحي القيوم

الله لا اله الا هو الحي القيوم

يا علام الغيوب

[illegible] الربع

يا علام الغيوب فلا يفوت شيء من علمه ولا يؤوده حفظه

مسئلة قال الامام ابو حنيفة رحمه الله [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

١٢٦٢

يا كبيكج يا حفيظ يا كبيكج يا حفيظ

يا كبيكج يا حفيظ يا كبيكج يا حفيظ

علم حكمة

٩٩٨

٩٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده، وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده، والهمنا الاقرار بكلمة توحيده، وبعثنا على طلب الحق وتمهيده، وصلواته على المصطفين من عبيده، خصوصاً محمد وآله المخصوصين بتأييده، وبعد فكان اكمل المعارف واجلها شأناً واصدق العلوم واوثقها بنياناً هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية، لكن اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان توقف الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة المبتدئة من موجدها ومبدئها، والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها، وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تستعد باقتنائها النفوس البشرية، وكان المتقدمون من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد، لكن المتأخرون الذين تفننوا فيها قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد، وكان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتأخرين مؤيداً بالنظر الثاقب والحدس الصائب، موفقاً في تهذيب الكلام وتقريب المرام، معتنياً بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد، مجتهداً في تقرير العوائد وتجريدها عن الزوائد، لكن كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات، مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات، مملو بجواهر كلها كالفصوص، محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة، وتلويحات رائقة بكلمات شائقة، قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه، واستقصر الآمال الواقفة دون الاطلاع على فحاويه، وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة

فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيراً، فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير، واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير، وسلك في تتبع ما قصده طريقة الاقتفاء، وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء، الا انه قد بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال، وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال، فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحاً، ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحاً، ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الامكان والاستطاعة، وان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين، ومفسرين غير معترضين، اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح، فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح، متمسكين بذيل العدل والانصاف، متجنبين عن البغي والاعتساف، فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى، ولقد سألني بعض اجلة الخلان من الاحبة المخلصين وهو المجلس الرفيع نجيب الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلّغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه، ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة، واوجز ما قبض عليه يدي مع تصور الباع في الصناعة، من معاني الكتاب المذكور ومقاصده، وما يقتضيه الصناعة بما هو مبني على مبانيه وقواعده، مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين، او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة، او استنبطته بذهني العاجز وفكري الفاتر، واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح متمسكاً في مسائل الكتاب بقوادح والتمس ما يتوجه منه عليها بالاعتراف، مراعياً في ذلك شريطة الانصاف، واغمض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل، غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها، بل على ذكر المقاصد التي قصدها، محاذياً للاطناب المؤدي الى الاسهاب، وفي نيتي ان شاء الله ان اوشحه بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتمّه، وارجو ان يعولني ربي خطيئاتي، ويعذرني من يعثر على هفواتي، فاني للقصور معترف وبالعجز معترف، ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق. صدر الكتاب قول الشيخ الرئيس اَحمد الله على حسن توفيقه واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه ٥ اقول

الفاضل الشارح ان هذه المعانى يمكن ان يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية
بحسب قوتيها النظرية والعملية بين حدى النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة
الترقى من العقل الهيولانى الذى من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس
الى العقل بالملكة الذى من شانه ادراك المعقولات الاولى اعنى البديهيات لايكون
الا بحسن توفيقه تع وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذى من شانه
ادراك المعقولات الثانية اعنى المكتسبة لاياتى الا بهدايته تع الى سواء الطريق دون
مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعنى العقود اليقينية التى هى غاية السلوك لايمكن
الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع مايتقدمها من المقدمات وغيرها لايفعل فى النفس الا
اعدادا اما لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال
الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات
الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه واقول الطالب السالك
يرى فى بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله تع اياه فى ذلك
وهو جعل الاسباب متوافقة فى التسبب ثم انه اذا امعن فى السلوك علم انه لايقدر
عليه الا بهداية الله تع الى الطريق السوى واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يناله
من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى فى كل
حالة من الاحوال الثلثة ان لله تع فى ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ماينسبه الى نفسه
من التاثير فى الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تع وفى الحالة الثانية قريبا منه وفى
الحالة الثالثة اقل منه وانما تختلف ارائه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق
والهداية والالهام عن غاية مايتمناه الطالب من الله تع فى الاحوال الثلثة مما يراه سببا
لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغى له اذا دخل فى زمرة الطالبين
ان يحمد الله تع على ماتيسر له من التوفيق للخوض فى الطلب والسلوك ويسأله ما يرجوه

لم يكن فى العقل ان كان عقلا صحيحا فلانه
وان لم يكن صحيحا لم يكن عقلا بل يكون
وهما ومعارضا للعقل والقرارات
الشرعية المقدسة على شارعها آلاف
الصلوات والتسليمات والبركات والتحية
ان للنار والجحيم سبعة ابواب
وللجنة ثمانية ابواب يمكن ان
يحمل فى البدن والانسان الصغير
والعالم الصغير مع الملاحظة بكلام
مولى كل مؤمن ومؤمنة روحى فداه وصلوات الله وسلامه
عليه وعلى رسوله وعلى اهله وآله واولاده الاطهار الاخيار
بعدد كل ذرة الف الف مرة وصلواته
لكميل بن زياد النخعى ارحمه الله اتزعم انك جرم صغير فطهر
وفيك انطوى العالم الاكبر
على الادراكات الظاهرية والباطنية
والعقل الجزئى الذى يتعلق بالنفس
والنفس بالبدن تعلق تدبير وتصرف
آلات وغيرها المقررة فى مقرها
من جملة الالات التى يحتاج او يصلح
للنفس للادراك لشدة العرض والطول
اليها اولها الحواس الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنية
التى اثنان منها مدركتان وهما الوهم والحس المشترك
ومع القوى الخمس الظاهرة المدركة سبعة ومع العقل الذى
كل هذه الادراكات من مراتب نزوله وتنزله
ثمانية والسبعة لكونه من قوى الجسمية اذا اصرف عن موضعها
ووضعها على غير ما خلق لاجلها تصير بابا للنيران على قدر الكلفة والاسراف العقوبات الابدية
وعذاب الله الشديد لان كفران نعمة الله عذابى شديد وصرفها والعمال فى تحصيل المعرفة بالله
التى هو الادراك لتحقق المعارف الحقة والاحلاق الفاضلة الكاملة يصير بابا للجنة ودرجات الجنة ثمانية
وابواب النيران سبعة

في الهداية

من الهداية والالهام ليتم له بها الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه **قوله** وان يصلى على المصطفين
من عباده لرسالته خصوصا على محمد وآله ايها الحريص على تحقيق الحق انى مهد اليك فى هذه الاشارات
والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها **اقول**
الفروع للاصل كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو وفلان وفلان والتفصيل للجملة كالاجزاء لكلها مثاله
زحل ومشترى للمتحيرة فالفروع غير موجودة فى الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود فى الجملة بالفعل
وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد فى الاصل وهو المسمى بالتفريع
فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر او بان لك فروعها **قوله** ومبتدئ من علم المنطق
ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله **اقول** الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة فى تعلم سائر العلوم
واما الطبيعة فهى المبداء الاول لحركة ماهى فيه اعنى الجسم الطبيعى ولسكونه بالذات والعلم المنسوب
اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب اليها
لا ماقبلها ومبادى الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها فى نفس الامر قبلية بالذات والعلية
والشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم
المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم
بمبادى الطبيعة وبما يجرى مجريها من الامور العامة قد يسمى علم ماقبل الطبيعة للاول الاعتبارين وعلم
مابعد الطبيعة للثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك
لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادى اقدم من العلم بما له المبادى
وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذى سبق لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة علم
والفلسفة الاولى لاتسمى ماقبل علم الطبيعة بل تسمى علم ماقبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعنى الاعتبار
الاول لقال وما قبلها وماذكره الفاضل الشارح من كون الالهى متاخرا عن الطبيعى فى التعليم بحسب الاغلب باب
الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بالابتنى على الطبيعيات فصار الالهى متقدما فى كتابه هذا بالوجهين
ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته فى هذا الكتاب

بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالفه في ترتيب المسائل وخلط احد ههنا م

العلمين بالآخر حسب ما يقتضيه السياقة التي اختارها **النهج الاول في غرض المنطق** فقوله في غرض

المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه **قوله** المراد من المنطق ان يكون

عند الانسان جمع فيه فائدتين الاولى بيان مهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه

ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين جميعا فالمنطق

آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان **قوله** آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره

اقول هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته

فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا يرسم الكوز

بانه وعاء خزفي مقعر او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس

الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم و

لذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما

تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والناس

فيه هل هو علم ام ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات تحصيل م

الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية

هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم معلوم

خاص ولا محالة يكون علما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات

اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه

ليس بآلة لجميع العلوم حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة لجميعها

للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق

محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يخل به وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها

والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات ينبه عليها واوليات تتذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من

شانها

شانها ان يغلط فيها كالهندسيات التي يتبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء

منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور

الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون

معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية

عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى

غيره وانما قال تعصم مراعاتها لان المنطق قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره

فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المط وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد

السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب **قوله** واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك

لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى

بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد

يسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه

النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية

اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الجزء الثاني وهو

الحركة الاولى وحدها من غير ان يحصل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع

الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه و

في جزئه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازائه الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط

الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة **قوله** ما يكون عند اجماع الانسان

يعني به الحركة الاولى المبتدا بها من المطالب الى المبادي والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا

والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم **قوله** ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي

هي الرجوع من المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان تسبقها الاولى قلما يتفق لانها تكون حركة

نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس م

من

والحاصل انه عرّف الحركتين جميعًا بالثانية منهما التي هي اشهر والفاضل الش قد تحير في معنى الفكر اولًا في تقييده تفسيره
بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الاشتغال المذكور وبين نفس الاشتغال ثالثا وحمله مرة على
على امر غير الانتقال ومرة على الاشتغال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية
طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تأمل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن
امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون وكذا ما قد يكون مبادي ايضا وانما قال عن
امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا انما يكون فوق
واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج علي ما سنبين قوله متصورة او مصدق بها فالمتصور
هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقا علميا
او ظنيا او وضعا او تسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا
يقارن ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما
يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف
والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول
اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يكن فهو اليقين ويجتمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة
والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق
الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة
او عنهما وعن الجزم وح ينقسم ما يعتبر فيه مطابقته للخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وان كان
لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه
الجمهور او محدود يسلمه طائفة او الى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا فمنه
ما يصادر به العلوم ويبتنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقده
ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون
ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات

مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا باعتبار ووضعيا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس اليه
والى السائل وقد يتعرى التسليم عن الوضع مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات والوضع عن التسليم في مثل ما يكون
في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقع لكل رأي يقول به قائل او
يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الش في تفسير ما هو الى
الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات
بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبادي البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي ظني وخ
هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا تدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض لها وانما اتى الشيخ بحرف الشيخ م
العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعا لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار
ولم يأت بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الش انما قدم الظن على انه م
الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع قادح في قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين
من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن الصرف حتى يستقيم تعليل تقديم الظن والا بطل التعليل
وانما قسم الشيخ التصديق الى اقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعي ليس
بالقياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور
فانه لا ينقسم الى اقسام كك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي والجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا
وبالقياس الى شيء فان الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة لشيء م
وتعليل الفاضل الش ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان
التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم والامثلة وانما نشأ من غلطه هذا من
رأيه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان تكتسب قوله الى امور غير حاضرة فيه يعني الى المطالب
لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا تحصيل فان قيل الحكم في رسم الفكر بالحركة من المطالب اي في الذهن
الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك ولم يعرف انها هي المطالب ان لم تكن معلومة
اجيب بان المطالب حاضر من جهة غير حاضر من جهة اخرى والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر نطلب يكون م

ومن الجهة التي حضر يحرك عنه اولا ويتوقف انه المط افراً والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمط تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها قوله وهذا الانتقال لابد من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة اقول يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما يكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد الا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي تتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع لابد من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يتم لها واحد وهو الهيئة وهي متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر من التاليف فاذن لابد لهذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب الى ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع على وجه صواب صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية بها تطابق صورة المط وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط بينها في الكم والكيف والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والف وفي الباب ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصورة وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب التصورات والتصديقات وجه لا يتصف الى الصواب والخطا ما لم تقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المط لا ينفك عن ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى البعض واما بقياسها الى المط واما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيهما من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الاجزاء الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار

وهو في قوله

وذلك قد يكون للمطالب بالنسبة الى المبادي الى ترتيب وهيئة على القياس المذكور رح قوله

الصورة

الصورة وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي الى جزئياتها والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك حتى انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاول لا يوصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به هو الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة فانها شبيه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة هذا الى آخره رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والبقية من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والردية لم يكن بينة فلما بانت عرفه بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على انها مستعملة في سائر العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصد من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصد هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب علم يتوقف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات هي في انفسها العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يحصل العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور ح العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك معقول

يطلق م

الى الاشارة

بقصد ثالث لأن ضروب الانتقالات يوقف بذلك **قوله** وعدد أصناف ما ترتيب الانتقال فيه ذاهب جاريا على الاستقامة وأصناف ما ليس كذلك ◦ فالأول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود والثاني ما عداها مما يشتمل على فساد صوري أو مادي من الأقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل أصلا لظهور فساده والعجب أن الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما سيأتي فيهما **اشارة** وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء حتى يتأدى منها إلى غيرها بل بكل تأليف فذلك التحقيق يحوج لا محالة إلى توقف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتأليف ◦ كل تحقيق أي كل تحصيل أو إثبات علمي والتأليف أقدم من الترتيب بالذات كما أن الترتيب أخص من التأليف لأنه إن يوجد تأليف من أشياء لها وضع ما عقلا أو حسا من غير ترتيب فإن ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل بأن الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين والتأليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الأجزاء مثلا التأليف من أ ب ج يمكن أن يقع على هذا الترتيب ويمكن أن يقع على ترتيب ب أ ج أو غيره مما يمكن والمراد أن كل تحقيق يتعلق بترتيب بل بكل تأليف فإنه يحوج إلى توقف المفردات التي هي مواد الترتيب والتأليف لأن اختصاص الترتيب المعين بالتأدية إلى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها إنما يكون من قبل تلك المواد وأحوالها وليس المراد من قوله بكل تأليف ما يفهم منه أن كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التأليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه أن كل تحقيق متعلق بترتيب بل بأي تأليف اتفق فإنه كذا وكذا وإنما قال ذلك ليعلم أن علة الاحتياج إلى توقف المفردات ليست هي الترتيب بل أعم منه وهو التأليف **قوله** لا من كل وجه بل من الوجه الذي لأجله يصح أن يقع فيها ◦ أي لا من حيث هي معقولات أول وطبائع لأعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فإن البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الأولى بل من حيث ينتقل منها إلى غيرها **قوله** ولذلك ما يحوج المنطقي إلى أن يراعي أحوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها إلى مراعاة التأليف **أقول** التأليف صنفان أول وثان والأول يقع في الأقوال الشارحة وفي القضايا وأجزاؤه مفردات تذكر أحوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع

في الحجج وأجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس إليها ومؤلفات بالقياس إلى ما قبلها وتذكر أحوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في أنالوطيقا الثانية وسائر الصناعات الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس **اشارة** ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما لأن للشيء وجودا في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني وهما دلالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الأوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف أصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لأن العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين **قوله** وربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الأذهان فلهذا السبب ربما أدت الأحوال الخاصة بالألفاظ إلى توهم أمثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والأغلاط التي تعرض بسبب الألفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا إنما تسري إلى المعاني لاشتمال الألفاظ الذهنية عليها **قوله** فلذلك يلزم المنطقي أيضا أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم أي نظره في المعاني إنما يكون بالقصد الأول وفي الألفاظ بقصد ثان ونظره في الألفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال أفرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر أحوالها ودلالتها كدخول السلب على الرابط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكدخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة سائر ما يذكر في شرائط النقيض والمغالطات اللفظية **قوله** إلا فيما يقل ◦ يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فإنه يلزمه أن ينبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعلى الطبيعة ودلالة إنما على مساواة حدي القضية ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه **اشارة** ولأن المجهول بإزاء المعلوم ◦ الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم وأراد بالمجهول ههنا المجهول البسيط وقسمه قسمة مقابلة إلى التصور والتصديق فإن الأعدام لا تتمايز إلا بالملكات ولا تنقسم إلا بانقسامها **قوله** فكما أن الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق تنبيه على عدم العناد بين التصور والتصديق فإن أحدهما لا يستلزم الآخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا

ويبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون
بحسب الذات والاول قد يتقدم على التصديق والثاني لا يتقدم لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور فلا يصح التمثيل
في التصور الساذج **قوله** مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ذلك التصديق برهن عليه
في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس **قوله** كك التي قد تجهل بطريق التصور
فلا يتصور معناه الا ان يتوقف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه فنقول لما
كانت الاعداد انما تتالف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما الواحد
او ثالث اقل منهما هو الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما
نسب عددية يقتضي تشاركهما او نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا غيرهما
يقتضي تباينهما فالنسب المقدارية التي لا مثل لها اصم من العددية وقطر المساوي لضلع المربع يحيط
ولذلك يقال انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا
مفروضا والاصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة
ما يشارك مربعا وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا فنقول اذا فرض خطان متباينان
في الطول ومنطقان في القوة كالذين يكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة الجذر الى جذر الثلثة مثلا فالمسمى
مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على الاقصر بالمنفصل واحوالها مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول
قوله وقد يجهل من طريق التصديق لا ان يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي توترها الزاوية القائمة من
كل واحد من اي ذي شكلين المتساويتين على جنبي خط مستقيم يتصل باخر مثلا لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها
ويشبه الذي يتركب ضلعيها بالعروس ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض يتصل بها وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا لانه
يكون قطر الدائرة التي تمر بمحيطها بالزوايا الثلث اي رؤوس الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع
الذي يحيط به الضلعان وهذه صورتها فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي توترها القطر اي لو ربع مربعها فان
قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة
وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل الموسوم بالعروس وهو السابع

والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان يتوقف وفي التصديق
المجهول الا ان يتعلم لان المعرفة والعلم كما ينشعبان الى الجزئي والكلي فقد ينشعبان الى الادراك المسبوق بالعدم
او الى الاخير من الادراكين واحد تخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذين الاعتبارين ولذلك لا يوصف الاله تعالى
بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينشعبان الى البسيط والمركب وكذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار
الاخير خص التصور البسيط بالقياس الى التصديق بالتوقف وخص التصديق المركب بالتعلم **قوله** فالسوك لسائر
العلوم ونحوها اما ان يتجه الى التصور يستحصل واما ان يتجه الى التصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الموصل
الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة
والظنون واعلم ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين
حد وحد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات
هي امور داخلة وتدل على ما هي ماهية والعرضيات خارجة وتدل على ما هي اثاره وعوارضه فسمي التاليف بتلك حدا
وبهذه رسما **قوله** ونحوه يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها **قوله** وان يسمى الموصل الى التصديق المطلوب حجة
فمنه قياس ومنه استقراء القياس تقديري على مثال اخر يقال قاس القذة بالقذة والقائس يقيس الجزئي
بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرية قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى
ارض والمستقري يتتبع الاثبات جزئيا جزئيا لتحصيل الكلي **قوله** ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه
الحاق جزئي بجزئي اخر في الحكم **قوله** ومنهما يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل
معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب التي مر ذكرها **قوله** ولا سبيل اليه الى ذلك مع الحاصل المعلوم
الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان حصول
المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان
ان البغل لا يحبل وان هذه مثلا بغلة ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس
في التصور **اشارة** فالمنطق ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي
مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والا

المقدمة التي هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي العائد نفعها اليه **قوله** وفي كيفية تأديها بالطالب الى المطلوب المجهول

فقصارى امر المنطق اذن ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تأليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة تأليفها قياسا كان او غيره اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل

اذ ذكر ان المنطق ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق في ادراك الاول من حركتي الفكر وفيما يتلوه بها مر ما في كلامه بالاحتياج اليه في ادراك

الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا **قوله** واول ما يفتتح به فاما ما يفتتح من الاشياء المفردة التي يؤلف منها

الحد والقياس وما يجري مجريهما فلنفتتح الآن نريد به ما يبين في كتاب ايساغوجي **قوله** ولنبدأ بتعريف كيفية

دلالة اللفظ على المعنى فنبدأ بما هو ابعد من المقصود والاول من المنطق لا كالاول المفتقر اليه آخر الامر **اشارة**

الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى

وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزء المعنى الذي يطابقه

اللفظ مثل دلالة المثلث فانه يدل على الشكل لا انه اسم للشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل

الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق

الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة

الكتابة ودلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالة التضمن والالتزام باشتراك العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون

الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم و

النور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى الآخر **قوله** في الالتزام مثل دلالة السقف على الحائط والانسان على قابل

صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما للازم لا يحمل على ملزومه والثاني للازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم

يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في

العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة وهي غير متناهية وعلى البينة منها باطل لان البين

عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصح ان يعول عليه اقول وهذه البينة يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع

بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود والتامة لا يجوز ان يستعمل

على ما يجيء بيانه واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة التي هي من

الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما سيتبين **اشارة الى المحمول** اذا قيل

ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال

انه مثلث فهو بعينه يقال انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما في المبحث يورد بعد

مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي

بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال انه مثلث بعينه

يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث

بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به

التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين

يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضاحك والناطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك

والناطق وصح ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا ومغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه

معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر

عن المجموع بالمثلث وصح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال

مثلا المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى

قوله او كان في نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو كالبياض على الجسم

والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او

يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول **اشارة**

الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي

لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزء مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا

على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد اشيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى

بل في موضع آخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وحينئذ عبد الله نعت له لا اسم وهو مركب لا مفرد

والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم
او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان
معين من الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك
لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لا مثل م
وفي فان القايل زيد لا او زيد في لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يعلق في الدار او لا انسان
لان في ولا ادوات ليست كالاسماء والافعال قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة
اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما
ثم استدرك فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده
فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على
جزء معناه فهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان وضعية كانت م
دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم
عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان المعنى م
ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصح لان يدل به عليه فلا يقال
له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان يراد
بجزئه دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من
اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى
وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو التقدير
الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا
فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل
متامل واتصف من نفسه لا يجد بين لفظة عبد في عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان في انسان فرقا
في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال اخر على شيء واما كون الاول منقولا من لغة والثاني غير
بمنقول

منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم
المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد شيء واحد وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا ورجع الى
تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه اي ذلك الرسم القديم اذ ذكر
الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو
جزء لا يدل على شيء آخر فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي قصده ما
وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم
قوله فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل لا محالة الى اشياء
اسماء وافعال وحروف وتشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع
والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق اولا بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها
وذلك لانه كما ان من الموجودات ما هو بنفسه هو الجوهر وما هو بغيره هو العرض ومن المعقولات معقول
بنفسه هو الذات ومعقول بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو
الحرف وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان اقتران بما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة
والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اسم
منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضماير كقولك امشي ايضا فعلا وفصول الفعل للكلمات
وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على
ايراد حد الفعل اذ هو يتناول حديهما بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين
في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في
الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا له اتة به وذلك
الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون ولكن وجه التعيين او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه
نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من
قوله موجود لشيء غير معين وقد تشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة وهذا

في المعنى م
اي سايغا
مثل م
وضعية كانت م
المعنى
اربعة مشتركة
كونها الفاظا مفردة دالة على معان
بالوضع والتواطؤ يخرج من اللفظ
غير اللفظ كالاشارات والعقود
والخطوط والنصب والصوت
الغير المعتمد على المخارج وغيرها
ويخرج بالمفرد غير المفرد من المركبات
وغيرها ويخرج بالدالة بالوضع
ما يكون دالة بغير الوضع كدلالة
الالفاظ على وجود اللافظ وخرج
بالتواطؤ المشكك الذي يدل زيد
على افراده بالتشكيك من الاول والاولى
والاشد والاقوى والاضعف
ما بالاستقلال
اي اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة
وغيرها
الفعل
الفرق بين الاول والثاني
ان الاول لا بشرط والثاني
بشرط شيء

جزء ٥

والثالث صورته في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على
جزء الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال
وحينئذ مجردة من الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما يتعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل
لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الدال معنى قوله
لاسيما الفصل الذي يميزه عن الادوات الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل
بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق لذلك لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق و
الافعال الناقصة انقص فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما فيه
وهي التي سماها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد من الاسم
الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد
تحققه النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمائر وان كان مشتملا على ضمير في نحو زيد قام والكلمة في لغة
اليونانيين كانت تدل بالوضع على وقوعها في الحال وتسمى قائمة ثم تصرف الى الماضي والمستقبل بادوات
فحسب لذلك بها فظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي
التعرض الى الماضي والمستقبل
وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثاني من هذه اسمين او
الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهما اما بالف من اسمين او من اسم وفعل يسند وهو جزء
احدهما الى الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ
تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد
منها الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان
المؤلف من الموصوف والصفة تعد في الاقوال التامة وح يكون ما ذهب اليه النحاة انقص لكنه
ليس لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قوله في القول الناقص الا ان احد الجزئين
اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيرها احتاجت في الدلالة الى غير
يتقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا لا انسان

اي مقترنة بهذه القرينة او مقترنة بهذه المقارنة

١١

والفائدة اياها وان اقترنت بغيرها لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولك زيد لا والاول
تاليف ناقص لانها في قوة مفرد والثالث ليس بتاليف الا بعد الانضياف الى القرينة **اشارة**
الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه
يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد اذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي المقابل له
وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه
فبعضه يكون مشتركا بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الكل يكون
الكري المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان
لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة
المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس الجزئي الذي هو
الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت
الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في
كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودها
في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والكواكب والشمس عند من يجوز نظيرها والاله
والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر **اشارة الى**
الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة
ولنبدا بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم
المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده لكون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا
وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا
منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب
المحمول عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان
كان هذا الثاني غير عام بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقومة بهذه الصفة على ما ستعلمه

عليك وكذا في هذا الموضع وفي كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على
غيره وكل كلي اما بالطبع على كثيرين او بما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد والمراد الشيخ
بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجري
ذكره فيخصص هذا باسم المقوم وهو اما ما يتألف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات
والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات
الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون
الذاتي هو القسم الاول وحده ويتركون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات
لا ينسب الى نفسها وبالجملة تعريف الذاتي من غيره ما والقدما قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها
انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي
له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا
لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي
عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم الوضعية ما يشارك الذاتي في
الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع
الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه
من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية
هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم
المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته
ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي و
هو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي
يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق
لفظ الجزء عليه لتعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة
الى التصور

فهو محمول

سواد

بالمواطاة

للكون

المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم
جسما الا ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما ولهذا لا نفتقر في تصور المثلث مثلثا
الا ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب
الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة
له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عند
ما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر
القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع
عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل
وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث نتصوره جسما فائدة هذا القيد ان امتياز
الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا يمتاز عن علل الوجود الا هناك قوله وان كان
هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات ليس كما
فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود والتي لا تلزم الماهية ومثاله ان يفرق
بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان المضلع وان كان يعم المثلث وغيره
لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب اشارة الى الذاتي للمقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق
موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها والماهية مشتقة مما
هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد هنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه
ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات الذي هو ذاتي عند الجمهور
قوله اذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير متقوم به يعني بالوجودين الخارجي والذهني
والتي قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه
لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله كالوجود يعني مضاف لا حقيقة
لازم او غير لازم الوجود واللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم والاشباه وجوه
كما في العقول كما في الكائنات

اقول

ايضا غير اسباب مهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما مهية ليس انها موجودة في الاعيان
او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها
في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك
في انها هل لها في الاعيان وجود ام لا اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب

ليس م

مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته وكذلك ان تجد لما لا تعرضها فرضنا معاني اخرى اسباب الوجود
هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب المهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة
والصورة من حيث الوجود في الخارج فجميع مقومات المهية داخلة مع المهية في التصور وان لم يخطر
بالبال مفصلة كالمركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فلا انسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها
ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوة المميزة فالتفاته بالقصد
الاول لا المقصود الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه
في الوجود فمغاير لالتفاته بالقصد الاول لا صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب
تصرفه في المقصود الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون

تصرفه / يحتمل تصرفه

ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون
له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستأنف والتفات مجدد من تجشم اكتساب كالعلوم
الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله فجميع مقومات
المهية داخلة مع المهية في التصور اشارة الى حضور المقصود الاول مع اجزائه كما ذكره في اول
الفصل بقوله ان كل شيء له مهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة
اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت

خطرت

بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها وظهر منه كلامه من
غير تناقض فيه كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي
المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان

يطلق

يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد بيان
القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ونقدم لتوفيه مقدمة فنقول المعاني التي
لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد يؤخذ من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة
او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح لان يكون موضوعات لهذه المعاني وتصير

او غير ذلك

بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك وحينئذ يكون العارض والمعروض
شيئين لا شيئا واحدا فانها ليست من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات وحقايقها
وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعة على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما
بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وهي قد تكون غير محصلة
تحصل باشياء تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تحصل بالفصول وقد تكون محصلة تتكثر بالعدد
فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن مهياتها وهي المعاني النوعية فقوله
التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لتشخص تحتها اي الطبيعة
النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام مهية تلك
الاشخاص قوله ويفضل عليها التشخص بخواص له استثنى لا ما ذكره من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها
فان هذا الانسان وذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي مهيتها بل يختلفان
بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة
عن الانسانية المجردة فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها

فهذا هو المقوم

وهو المقصود واشارة الى العرضي اللازم غير المقوم واما اللازم غير المقوم ويخص باسم اللازم
وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب المهية ولا يكون جزءا منها واللازم الذي يجب في اللغة هو ما لا
ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب
الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان
يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق

فان الاتفاق لابد من سبب ما الا ان الحامل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول
الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب من غيره لم يكون معلوما
والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا
عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون
جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من الوضعيات لا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ
تميزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر الوضعيات كما مر في الفرق
بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله
من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا المحمولات الخارجية اما ان تلحق الموضوع
لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع
الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما
ان تلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين
فانه مهما قيس الى الثلثة صارت نصفيته ثلثية ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث
قد لحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع دائما لحوقا واجبا
او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم والمراد من قوله
وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعد ما تقوم المثلث
باضلاعه الثلثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد
ما تقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات لكان للمثلث وما يجري مجراه تركب من مقومات
غير متناهية وذلك لان مقايسة الى كل واحد مما عداه لا ينحصر في حد فكان زوايا المثلث
مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا واقول الفاضل
الشارح شرع بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج
والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استشكل كون الصنف الثاني غير متناهية

اذن

لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى
امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون
الموضوع ابيض فليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل
والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس
يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية
كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل
لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان تكون حاضرة معه لا ما استحضره
من ان الموجود في خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط
كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ
ان يثبت وجود لوازم بينة تمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين
انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم و
ذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثباته
مطلوبه قسمة حاوية بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول
اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لان ذات الموضوع او المحمول الماهية
يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف
من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات
والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية
على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون
اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة
الى القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب
الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه

حيث قال في بيان الذاتي بعد تفسير انه الذي
وبيان ان التعريف للذاتي
لا يخلو عن عسر والقدماء قد ذكروا له
ثلث خاصيات الى آخره
ما قال سابقا فانه

القسم المذكور من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بيناً
للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشيخ على ذلك ولا الى تلك الشكوك التي اوردها
عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسراً بعدم [الاحتياج] الانفكاك كان
كل ما يلزم شيئاً بغير توسط شيء آخر فانه لا ينفك عنه سواء كان لزومه في العقل او في الخارج ولا
معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بيناً له
واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك
بيناً وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلاً عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم
لازمه بالغاً ما بلغ حتى تحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد
وذلك لان اللوازم المترتبة التي تتلازم جميعها بحسب مهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن
ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات والتفاته
الى غيرها ولكنها يقل في الوجود فضلاً عن ان يكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة
وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما
تحصل عند تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها
ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك
الاشكال ورجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان
يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون
بيناً مطلقاً بل انما يكون بيناً عند حضور الوسط فقط واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين
يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات
ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم
بين ينتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب
اما ان يكون مقوماً لموضوع المط او يكون عارضاً له فان كان مقوماً امتنع ان يكون محمول

المط

المط مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا بالاستدلال لتقوم الموضوع
عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول
مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذان ماخذان يشتملان على اصناف البراهين و
ليس الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا فقوله وهذا الوسط ان كان مقوما للتي لم يكن اللازم
مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما ايضا اشارة الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان
يكون اللازم مقوما للمقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا
الماخذ الى المطلوب فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط
بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى
غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير
مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون
ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزء من امور غير متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما
فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولفظه لم يكن ههنا فعل تام وان لم
يصح فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوب
ثم تنقل الى الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اي ان كان الوسط المفروض
اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا
الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او مقوم غير
منته في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما
جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم وبابطال هذا
القسم يتعين القسم الثاني الذي هو المط فاستنتج من جميع ذلك مطلوبه وذلك قوله فلا بد
في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه يمتنع الرفع في الوهم ثم
بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله فلا تلتفت اذن الى من قال ان كل ما ليس

بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا للاخر او
مغايرا وتما مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولا يلحق
انما يلحقها بالقياس بعضها الى البعض بشرط ان يكون من جنس واحد والفاضل الشارح انما
نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم ومآخذ البراهين بل مطابقته
للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه التوقيت وعدم الاحتياج الى ذكر التثليث وهو ان
المهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته فهو لازمها بغير وسط و
ان لم تقتض من حيث هي هي شيئا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة من لوازمها
هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقع
انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل
او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اشارة الى العرضي الغير اللازم
واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع اعلم
يقل فجميع المحمولات التي يفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان
يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا كالكون لزيد فقيرا
طول عمره مثلا مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا
او جالسا او قائما يمكن ان يترك الاعتبار ان فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة
كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسرة كالمجنون ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس اشارة
بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا
يريد به العرض العام اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع
منه وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع ومهيته يعني بغير
هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما
رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع ومهيته فجوهره الذي هو حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والمهية

ربما تخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر
اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو
مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه لسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي الاولي انما يلحقان
الموضوع من جوهر الموضوع ومهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع
هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده الا ان
الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه
ان العلوم متمايزة بحسب تمايز موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه
وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراضه الاولية وقد يحمل على انواع الاعراض الاولية كما انه يحمر
في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون مأخوذا في حد
المحمول الا في الاول بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه
ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وربما يكون رسمها
ما يؤخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه ويقيد ما يقوم موضوعه
بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا
ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق
الموضوع لامر غير ما به هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية. اما اذا اريد به موضوع العلم
فيكفي فيه ان يقع ما يؤخذ موضوع العلم في حده مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة
والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم
الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية
كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها عددية
كانت عرضا ذاتيا للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسهما
الذي هو الكمية لكنها لا يستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما

كما ذكرنا وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها قوله قد يمكن ان يرسم الذاتي برسم
يجمع الوجهين جميعا انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالمهية لا يمكن ان يجمع
في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها ربما تشترك في
لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع في
حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية المذكورة اولا وان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية
قيل ما يؤخذ في حد الموضوع او ما يؤخذ الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده
او حد عوارضها كما مر واعلم ان احد المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري قال
الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها
الشيخ في الشفاء وتبعه مقلدة المتأخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده
متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يؤخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها
بل يتعلقها بها بالوضع بها في لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب
لما ذكره وتم تعليل الرسم الجامع بناء عليه وهو ما يحمل على الشيء لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو
قال وذلك لان المهية يقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة ويقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء
العلة المعلول واقول لم يذكر الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها
بالتقضي نقصها بموضوعاتها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقائقها في انفسها
فانما يكون غير مشتملة من حيث المهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود
والحد التام يلتئم من مقومات المهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك المهيات بسائط لا
اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون
موضوعاتها والمشتمل على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي
تصورها ذواتها التفاتا الا موضوعاتها واما ما يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة من حقائقها
ومن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير

الاولية

فتوقفها تجب اسمائها

التلفيق

التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا
مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظني ان الاعراض التي يمثل بها الشيخ في هذا الفصل من
الاشارات مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في الكم
الكمية في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين
في العدد وكيف ما عبر الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات
بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين
فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في
باقيها ولست ادري كيف في الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها التخالف الجمع في جعلها اعراضا
ذاتية ام يحكم الفهم في تعريفاتها بما عرفوها به بحيث تأمن ليف لها تعريفات اخرى اما لكن معاشر المقلدة
فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات
كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب المهية فلنا ان نقدر
على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نأبى من ان نجوز ان
يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب المهية وحدا على ما اشار اليه الشيخ
وكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم
الجامع الذي اورده الفاضل الشارح وهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان
والاعراض الذاتية الاولية فقط لعدم الشمول الا هيهنا ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس
الاجناس وفصولها وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن
ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل
امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص
منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكلحوق الضحك للحيوان
فانه انما يلحقه لانه انسان انما لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر مساو

يصح

ملتفتين

او لام الحق

وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشروط المذكورة كالضاحك الذي يلحق الانسان
للتعجب ومساوي الزوايا القائمتين الذي يلحق المثلث بوساطة بينهما ولعل الشيخ لم يذكره لانه
فيما مر وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح اشارة الى المقول في جواب ما هو
يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما
هو لانهم لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس
ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكي عنهم وعن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم
اي نبهوا على التحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد تجاهلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات
اجزاء المهية فقط والجنس هو جزء المهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو عندهم
فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون
كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول وراها وجدها غير صالحة للجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات
ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله قال اشتهر
بعضهم ان يميز كان الذي يؤول اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات
ما كان مع ذاتيته اعم ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا
مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وستعرفها يعني تبلبلت الالسن اي اختلطت
والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رائهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس
للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة
وغير صالحة للجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق
ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب المهية وقد عرفت المهية وانها انما تتحقق بجميع المقومات
يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل مهية انما تتحقق بان تكون اجزاؤها حاضرة معها فيجب
ان يكون الجواب بالمهية ثم نبه على منشا غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو و
بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب

والواقع

والواقع في طريقه وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي المهية وبين الواقع
فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء المهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل
في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق
ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول يمكن ان يحمل الاشتباه الاول
الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل
فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء للمهية فقط على ما يقتضيه رايهم ويحمل الاشتباه
الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول
في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو الذاتي الاعم وح يكون الداخل في الجواب اعم من المقول
في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل على ما سيقوله الظاهريون
بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما
يكون عندهم حدا واليه التي قد يوقف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى تحصل مهية فالذاتي
الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل المهية
واعلم ان سوال السائل بما هو يجيب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه بالمطابقة
وانما هو بالجامع ما يعمه ويغيره وما يخصصه حتى يحصل ذاته المطلوبة في هذا السوال تحققها والامر الاعم
لا هو هويته التي ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف تام
ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث ويأثروه لانه ما هم والتين على ما اصطلحوا عليه عند النقل
كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم من العدول عن الظاهر الوضعي غنى بيان ذلك ان
المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ
على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرء عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا
من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سوالا اما عن
حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما بين في باب المطالب ثم بين ان المعنى

قال الشيخ المراد من المنطق ان يكون
عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها
عن ان يضل في فكره

قال الشارح المحقق مدار رسم المنطق
وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات
فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها
ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره
كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر

واعلم ان الحدود والتعاريف تشتمل على علل اربع
الغاية والفائدة والفاعل والمادة والصورة

الغاية والفائدة العصمة عن الخطاء في الفكر والمادة

حقيقة الذات او من مفهوم الاسم بالمطابقة كما يجيء في باب المطالب ثم بين ان المعنى يتبين

الفرق بين الد

بين الداخل في جواب ما هو والمقول ناظرين ما هو فان لفظ الجواب غير الداخل في الجواب

والرابع

ان يكون الجواب بالمهية ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو و
بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان لنفس الجواب غير الداخل في الجواب

والاول

من حيث هو مقيد بقيد خاصية بل الشيخ لا مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا اما عن
حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما بين في باب المطالب ثم بين ان المعنى يتبين ز

الذي يحيله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تتحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس
القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو هو يعني حقيقته
ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان
زعموا ان الاصطلاح طار عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا
عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء
فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء مع ما يزيدونه ويزيدهم عليها على ما
تشهد به كتبهم وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه اشارة
الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو بحسب تعيين مفهوم العرف ثلثة
يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان الشيء المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا
او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او جزئيا والثاني اما ان تكون تلك الاشياء يكون
مختلفة الحقائق او تكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان
الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسئول عنه ان كان شيئا واحدا او كان كليا
فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا اشترك غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية
المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب به لكن
اذا افرد السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كان
كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب
في حالتي الشركة والخصوصية وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة معا
لا يزيد ولا ينقص والشيخ جعل المطلق الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد
ومثل بزيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله احدها بالخصوصية
المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان الحد قد يكون بحسب الاسم
ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة و

نسخت ليفية ملاشا صاح

وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلذلك لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود دليلا
تخصص بواحد منهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال
مسلما م حين يسئل عن جماعة مختلفة فيها فرس وثور وانسان ما هي وهناك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان
اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان
ما هو المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما الاعم من الحيوان كالجسم
فليس ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الفرس والانسان ونحوهما فاخص دلالة مما تشتمل عليه
تلك الماهية هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه
او مساويا له فابطل الجميع وذلك ظاهر الا قوله في ابطال المساوي قوله واما مثل الحساس والمتحرك
بالارادة طبعا وان ازلنا انهما مقومان مساويان لذلك جملة معا بالشركة فليسا يدلان
على الماهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي
فوق واحد لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون ح ان الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فصلا فلا يكون فصلا
اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد
منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا بوجه من ذاتي له فيشتق له الاسم
من ذلك الوجه كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان لشبيه
تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين
فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل
الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق
منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان ازلنا انهما مقومان اي
ان فرضنا وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة
هو انه شيء له قوة حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ذلك الشيء فغير داخل
حين ل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه

الا اجمالا يريد ان الفصول والوضعيات كلها لا تدل على اصل المهية الذي يدل عليه الجنس الا بالالتزام
وذلك ان الفصول تحصل المهية والوضعيات تلحقها بعد تحصلها فاما التي الذي يحصل بها او يكون
موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به
قوله الامتياز والاشياء الداخلة في الخارجة عنه واذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فانما نعني به
طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة الدلالة على المهية او على مفهوم
الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة
في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما انما يقصد بالقصد
الاول ما يطابق المسؤل عنه دون ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤل عنه
قوله متعلق الهوية بها فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقا وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام
غير محدود اي اللفظ الذي يقصد به اشيا محدودة اذا دل على المهية او على مفهوم الاسم و
تناول ما يدخل فيها فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة
لا يجوز ان تكون مقصودة له وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس
بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضاحك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الا
لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما لكن
فيه ان يكون جوابا عما هو ان نقول للك الجماعة انها حيوانات في هذا التصريح تخصيص الدلالة
بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع
والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذا الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس والفصول
الشيخ قد صرح بذلك في الشفا في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان
قسم الدال على المهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته ولست اعني بالدال ما يدل عليه الحيوان
الا بالالتزام فليس هذا المراد هيهنا بالدال لا ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على
التخصيص بهذا الموضع وكذا اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة تشترك فيه هي من المقومات المشتركة
الجماعة

منها

منها دون التي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا لما يكلي عما يخص كل واحد منها يريد اذا طلبت
الاقسام باسم ما يعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل على جميع الذاتيات المشتركة التي
تخص هذه المختلفات المسؤل عنها ويخلي عن فصل كل واحد منها هذا واما الثاني فهو ما يكون
لمشتركة في خصوصية معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي
يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اي من غير تغيير الوقف اللغوي واذا سئل
عن زيد وحده ما هو ليست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور
انه انسان اشارة الى الفرق بين ما ومن فان الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به
العوارض المشخصة ويكون جوابه زيد او ما يجري مجراه لان الذي يتفضل به زيد على الانسان
اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق في رحم امه وغير ذلك ومثل له يريد ان
يفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتحمله اشياء مختلفة الحقائق كالانسان
والفرس وبين الاشياء التي تدخل على معنى آخر كالانسان وتحمله اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو
ولنورد لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول من الكليات ما قد نتصور معناه فقط بشرط ان
يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزءا منه ومنها ما نتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان
يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخيرة
يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف
اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى
المذكور قبل ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقائق بل يكون حين يقع على اشياء
لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقع على الحاصل بعد لحوق الغير
الا ان اللاحق معط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في
الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنس وبالاعتبار

يسمى م

الثالث نوعا مباينا للحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقترن به الناطق مثلا صار
المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يتى له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان
يكون معه شئ بل حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يختص بالناطق ويحصل انسانا ويحق
له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا او متحصلا كان نوعا فالحيوان
الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل
على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع
لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويحصله
ويصيره هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي يضاف — هو م
اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في الماهية بل يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الاسود والا
الابيض وكهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى
وتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا
تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود وكان كل ما ينضاف
اليه ويقترن به انما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت
مهية الاشخاص شيئا واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض
ولوازم للاسباب في مادته التي منها خلق **قوله** لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها او
لكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا تتبدل حقيقته
قوله — بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل الانسانية وليس كذلك النسبة
الانسانية اليه ولا النسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان
يكون انسانا فاما ان يتم لكونه ما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم لكونه فلا يكون لا
ذلك الحيوان ولا ذلك يريد ان المهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع التي — الانسان و
الذي هي مهية وليس يحتمل التقدير المذكور انه لو لم تلحقه لواحق جعلته انسانا غير الناطقية

بل الحقيقة اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية والصهالية لكان يكون حيوانا غير انسان
يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي
كان قبل ذلك الممكن ان يكون بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي كان انسانا ومراده من ذلك — الممكن قبل ذلك ان يكون انسانا ١٢ م
الاشارة الى ان ما يحصل المهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل اليه مع بقاء المهية قوله بل يجعل حيوانا — الانام
يتقدمه فيجعل انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو
هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره فان كان على غير هذه الصورة
فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اي ان كانت هذه الطبائع المذكورة التي فرضناها
عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن
ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي
لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد **النهج الثاني** — منها و
في الالفاظ الخمسة المفردة قوله الحد والرسم **اشارة** الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس
والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على كثيرة في جواب ما هو فاما ان
تكون حقائق الكثرة مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان تكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يتقوم
من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا للكثرة والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا
ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو ظاهر
مستغن من التفسير على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين — غير محتاج الى الشرح ١٢
النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما بالنسبة الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني بالنسبة
الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخرى التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا
واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والتي
التي تختص باسم نوع الانواع يتناول الجنس لانواعه والثاني قد يكون نوع الانواع وحده فهو فوقها
ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وتباينه في الموضوع اليه اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة

الثالث نوعا مباينا للحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار
المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان
يكون معه شيء بل بحيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يختص بالناطق يحصل انسانا وبقي
له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا او محصلا كان نوعا فالحيوان
الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل
على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع
لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله
ويصيره هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي تنضاف هو
اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في المهية بل يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الاسود والا
الابيض وكهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى
وتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا
تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كليا كان محصل الوجود وكان كل ما ينضاف
اليه ويقترن به ما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت
مهية الاشخاص من شيء واحد وهو المراد من قوله لان الذي يفضل به زيد على الانسانية اعراض
ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها او
تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا يتبدل حقيقته
قوله بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته وليس كذلك نسبة
الانسانية اليه ولا النسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان
يكون انسانا فانما ان يتم تكونه بما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون لا
ذلك الحيوان ولا ذلك يريد ان المهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الانسان و
الذي هي مهية وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم تلحقه لواحق جعلته انسانا بغير الناطقية

قوله الا ما استخرجه الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم باجزاء ذهنية
لان تقوم الخارجيات لم يكن الا بالوجود ومن الوجود ثم لوجود ذلك الوجود والذهنيات
من المفاهيم والمعاني والماهيات ولوازم المهيات واجزاء المهيات
ينتزع عنه الوجود من الوجود والموجود ويقصد منه ويفهم منه ولا يخرج
عن الذهن وفي الذهن ولا يدرك الا كما هو الخارج من الذهن ولا يعقل الا ما ...
الوجود الا ذهنا وتبعا وظلا وعكسا وحكاية بل ولا الا ... الوجود
ولا يتجاوز عن حده الا الشيء اذا جاوز عن حده يؤول الى ضده

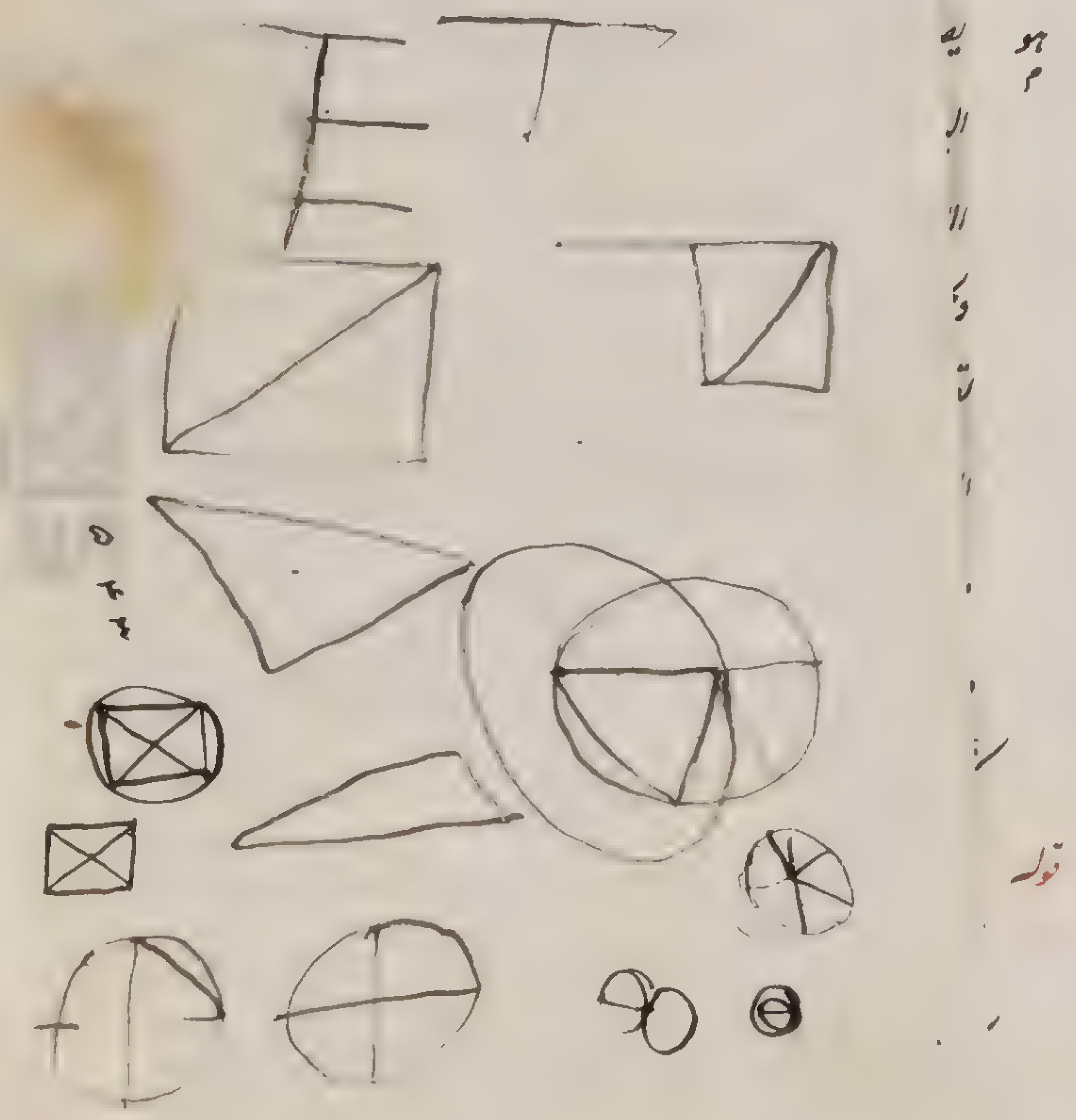
ذلك ان يكون انسانا
التمام

ويباينه باحد اعتباريه امر النسبة لا ما فوقه ويباينه في الموضوع اليه اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة

بل الحقيقة اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية والصهالية لكان يكون حيوانا غير انسان
يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي
كان قبل ذلك اكمن ان يكون بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد انسانا ومراده فرد ذلك — اكمن قبل ذلك ان يكون انسانا نسخه
الاشارة لا ان الحصل المهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل اليه مع بقاء المهية قوله بل يجعل حيوانا — اتمام
بمقدمه فيجعل انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو
هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره فان كان على غير هذه الصورة
فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اي ان كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها
عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن
ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقايق دائما
لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد **النهج الثاني** — منها
في الالفاظ المخمسة المفردة والحد والرسم **اشارة** الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس
والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على الكثرة في جواب ما هو فاما ان
تكون حقائق الكثرة مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان تكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يتقوم به
من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا للكثرة والثاني يسمى نوعا من عادتهم ايضا
ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو ظاهر
مستغن من التفسير على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين — غير محتاج الى الشرح نسخه
النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما النسبة الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني النسبة
الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا
واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والتي
التي تختص باسم نوع الانواع تناول الجنس للانواع والثاني قد يتناول نوع الانواع وحده فهو موضوعا
ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه ويتباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة

قوله تخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات اول
الفرق بين العلم والمعرفة
... موقوف على مقدمات
وبيان معاني العلم والفهم
والادراك والمعرفة
والعرفان

قوله



الانسان و

الذي هو حقيقة وليس بين

واللفظ والآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلثة اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا

للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حيث يكون

نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي

في الموضوعات حين لا يكون تحت جنس قوله وما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضعين

له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو الظهر

فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة

والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت

جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد

ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة

مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بملاصقة الاشخاص في الموضع

الآخر قوله ترتيب الجنس والنوع ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة

اي ربما تترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد ويجب ان تنتهي وذلك لانها لو لم

تنته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا يتناهى فيتوقف تصوره على اخطار

جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون

كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس وهو محال على ما تبين في الالهيات ولو لم تنته في التنازل لما

تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع

الاجناس وما يليها واما الامر في ما تنتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية

والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فما ليس بيانه على المنطق وان تكلفه تكلف فضولا

بل انما يجب عليه ان يعلم ان هنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا تحت

هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها

في مرتبة خواص يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها

من هذا العلم لانها من المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي

من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية والسافلة في مرتبة

خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي العوارض الذاتية المذكورة

قوله واما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس ومهيتها دون المتوسطة والسافلة فان ذلك

مهم وهذا غير مهم فخروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة يعترض على سائر المنطقيين

فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشرة التي هي اجناس الاجناس

واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه الموسوم بقاطيغورياس

وجعلها شبه مصادرة لهذا العلم لا جزءا منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بيانها عليه ولا شك

في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس

المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال

قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات لا ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد

من حدي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الهيئة لم يمكن له ان يحصل الفصول

المرتبة في سائر المحمولات التي تتركب منها التعريفات وتستفاد منها التصديقات بحسب الاغلب كما

بين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما يستغني عن ايرادها لاشتمال

العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر

الا في حال بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث

هو طبيب في مهيات الاشياء التي يستعملها او لا يستعملها اي معدنية او نباتية او حيوانية و

معادنها اين هي واوقات تحصيلها متى وشرائط حفظها ما هي وكم هي دون ما لم يستعمله او

لم يقع اليه مما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك مهم وغيره ليس بمهم فخروج من الواجب

الا انه لما تصور امكان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر

اشارة

فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ممارج الزيغ الميل صحاح

المسمى ر

ي م

فيها بحسب الامكان انما علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا دأب اصحاب سائر الصناعات العلمية
فانهم يضيفون الى صناعتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا عنها
ليتم بذلك الوصول الى غاياتها اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح لان يقال
على الكثرة الكلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتميز الذاتي لما شاركها
في الوجود او في جنس ما لكل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى
ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا
عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة
بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون مختصا
ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض مقولا له فهو يفيده الامتياز عما يشاركها فهو
صالح للتميز الذاتي لذلك البعض والذاتي الذي في جواب ما هو ان كان مقولا في جواب ما هو على كثرة
اخرى قبل الا ان الحكمة حكم المقول في جواب ما هو وان لم يكن واقعا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن
كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتميز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس
كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير
الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك
النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير
الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود
لانه لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود
او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو اما ان يكون
اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح للتميز عما يشاركه في الوجود
والاخص منه هو ما يصلح للتميز عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب
اعم الذاتيات التي هي الجنس العالي من امرين متساويين له ليس ولا واحد منها بجنس له

عما يشاركه في الوجود

مقولا

الذي لا هو

لا يجوز ان

يكون ان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال
هذه التمحلات ولذلك نبه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق
موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التميز يعني ان السؤال
باي قد يطلب به التميز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال
اي شيء هو وقد يطلب به التميز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى
شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء ههنا تعميم الاشياء
التي يطلب التميز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل
الشارح فانه لا فائدة لذلك ههنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد
يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل للحيوان وفصل
جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه لما فرغ من بيان ماهية
الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا يصلح لجواب
ما هو بالقياس الى اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من مناقضة قول من
المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم مجملا واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا
انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي
هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذي يحصل به الجنس
نوعا ما انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المحصل به والثاني بقياسه الى النوع
المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق به يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو
التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم لحصة من الجنس فذلك التقويم
غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتميز بعد التقويم لانه عارض
بسبب اعتباره الى غيره فيكون متأخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل
لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما ينضاف الى العالي ويقسمه

لا هو

يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو
فان اي شيء انما يطلب به التميز المطلق عن المشارك
في الشيئية فاذا ونهاد وهذا هو المسمى بالفصل

قوله

شرع في

القائلين في

قوله

النوع في

الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون
احد اقسام العالي هو السافل نفسه اشارة الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام
فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم او العوارض الغير المقومة لكلي ما واحد من
حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم لما فرغ من المحمولات
الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة
والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود
لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة
ككون الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة لاشخاص موضوعاتها
كالضحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد تكون مؤقتة كالكاتب له وغير مؤقتة
كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد تكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم تكن خاصة
بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا
بالقياس الى شيء بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما
يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون قوله واما العرض العام منهما فهو ما كان موجودا في كلي وفي غيره
عم الجزئيات كلها او لم يعم اقول العرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر
وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان
وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له وافضل الخواص ما عم النوع
واختص به وكان لازما لا يفارق الموضوع وانفعها في التعريف التي بها كان بين الوجود له مثال
الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مساوية لقائمتين للمثلث الخاصة قد تعتبر من حيث
كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة
والرداءة بحسب كل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملا لاشخاص النوع
خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون

مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير صحيح مثال العرض العام الابيض للبيضاني
البيضاني طائر يسمى باليونانية ققنس فهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة ويتمثل في البياض
به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض مطلقا بمنزلة العام ويختلفوا المنطقيين
يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقابل الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى
هذا العرض هو العرضي المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط والملازم
الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو
ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة
عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو
قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما وغفلوا عن كونه محمولا
عليه بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس
الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان
ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس
الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك
البواقي وقد يتمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للكيف
بوجه ولهذا الملون بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في
بعض الصور ولكن لا يناقش في الامثلة فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة
والعرض العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد هذا اول فصل
ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات
عن فصول تشتمل على احكام تثبت بحجج كسبية وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها
النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين
في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه

لحقيقة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم
والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو
ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات
المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا
يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله
يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحته من حيث
هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي تخرج
الاضافي انما يكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا
نقول اذا اوردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة
في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة
وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام فهذه القسمة (العام صح)
وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اوردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى
ممكنة الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اما مترتبة في العموم والخصوص
فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي
هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض العام وهذه القسمة مشتملة بالقوة على قسم
آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي
فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة تجري مجراها في اخراج الاضافي [illegible]
الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل
يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه
كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه
الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقع على ما تحت حقيقة واحدة

فقط

فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقع على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها
قولا غير ذاتي اقول الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك
على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا الحقها اشتركت الجزئيات فيها
وهو المنطقي وعلى المركب من الامرين وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال
في رسم الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شيء
هو الا انها انما تفصل تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه
حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا
الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء
امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي للمختلفات الحقيقة بالذات
سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك البواقي (في م)
وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها المتقدمة اشارة
الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق
في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق
ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام
لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على البعض بحسب ازدياد الاجزاء و
ايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية واسم
الحد يقع بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد (على التام والناقص صح)
مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان
المشتملة على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالاولى
ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل قوله ولا شك في انه
يكون مشتملا على مقومات الشيء اجمع ولا يكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه

والمقوم الخاص فصلا اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات
واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والمركب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل و
خارجه والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب
واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء ملتئمة متشابهة او متحد
كالآحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير ملتئمة متشابهة او متحد كالسواد وغيره في البلق
او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابوة
في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب في العقل
ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه واما البسائط فلا تعرّف بالحدود بل
بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحدّ بالحدود التامة المذكورة وهي
ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود
بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية
الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال
ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من جنس وفصل واذا ثبت فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو
قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص
لم يتم للشيء حقيقة المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فان سائر المركبات لا يجب ان يكون
مشتملا على مشترك وخاص وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول يعني بالقول
القول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول
يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض التصور قاصرا عن الحد
في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تقتضي انتقال الذهن
عنها الى حقيقة ملزوماتها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض فكل
محدود مركب في المعنى هنا صرح الشيخ بانه يريد التركيب العقلي ويجب ان نعلم ان الغرض قوله

في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون مركبا من الذاتيات من غير زيادة
اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى كما هو والظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز
فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات
والعرضيات جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض
من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب
التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء
الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده
بالقصد الثاني واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان متساويان كما قد يظن
ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما
وحده كفى ذلك في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات
الشيء وحقيقته كما هو وقد مر الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته
والمنطقي من حيث هو كذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى تتم المقومات قوله
ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت التمييز الذاتي دارم
حدا هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان
هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل آخر بعد الناطق فان الانسان
يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين حر
تنبيه وهم واذا كانت الاشياء التي يحتاج لاذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد
الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز لان يطول
لان ايراد الجنس القريب يغني عن واحد واحد من المقومات المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل تعديد حر اذ اذ
عليها جميعا ولانه التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا زادت الفصول على واحد
لم يحسن الايجاز والحذف اذ كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو

حاد آلر)

تعد متعدد او سهى ساه او لشى ناس اسم الجنس وانّ بدله بحد الجنس لم ينقل عن ان يكون حاماً انه نوع حر
مستعظمين صنيعه في تطويل الحد فلا ذاك الا الى زمحمود كل ذلك الحد ولا هذا التطويل بمذموم كل
ذلك الذم اذا احفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين
في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم
فهاهي مجراه والتنبيه على ان ذلك بما ذكرنا عن الشيخ وقد افاد بقوله اذا احفظ فيه الواجب اوح
من الجمع والترتيب فايدة وهي ان الحد لا يتم بجمع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم
الاجناس ثم تقيد بالفصول لتحصيل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما يتقنع في الرسوم بزيادة تزيد
على الكفاية للتميز وتستعمل الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من يعتبر الا ان زيادة
ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة يقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المط
قوله ثم قول القائل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا لشي اضافي مجهول لان الوجيز غير
محدود فربما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره وامثال هذه في حدود واستعمال في
امور غير اضافية خطأ قد ذكرناه في كتبهم فليتذكره ثم اشار الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان
منها موضعا يشتمل على تخطئة تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحدد النار بانها اخف الاجسام
والطفها واعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة ليست داخلة في ماهيته
ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشيء بقول معاني
مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك برسمه ما ذكره الشيخ رسم
للرسم وحده ان يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية باجمعها او لا تكون على ترتيبها
الواجب يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التميز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد
التميز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والوضعيات والناقص
ما اقتصر فيه على الوضعيات والاولى منه جيد يساوي المرسوم ويكون اعرف منه ومنه ردي
وهو ما يخالفه في شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه او يخلى عما هو منه و

وربما لم يكن كل واحد من الوضعيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيقتصر ربما كما يقال مثلا
في رسم الخفاش انه الطائر الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا
المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم
للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دورا لا يحل بما ادعى حله به وهو
قوله يتقيد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به
ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا له وحله ان يقال المساواة
في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن من اللازم المساوي الى
الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكتنفه من لوازمه
وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة واوصل بعضها الى ذلك الشيء علم بعد
ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه عرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير
ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من
حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا تاما وذلك لان الواحد منها لا يدل
على الشيء المط بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية
موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا او ما بازائها فكان الحد
بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب تعدد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من
الالفاظ واليه انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل
لا للمزوم
والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير
فهي لا تكون الا مؤلفة واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان
انه حيوان ماش على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع وفي المثلث انه الشكل الذي له
ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا على شيء ربما يتصف بها
او تختص بها اما ما ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس

دل على اصل الذات ثم تمم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به وجب ان يكون الرسم كذلك
ذا خواص بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه
الا للمهندس فهذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء في البيان
والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند
قوم غير رسوم عند آخرين وما تمثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون
الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس
ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه ولما كان نحو الحدود والرسوم شارحة
للاسم وحدودا دالة على الماهية فلتلك الرسوم اشارة الى اصنافه من الخطأ يتوصل في تعريف
الاشياء بالحدود والرسوم اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على اشكال لها في غيرها هذه
اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل ويسمى بمواضع الحد لها في ذلك
الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم تتشعب منه احكام اخر يمكن ان يحمل كل واحد منها على مقدمة
فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية قوله
من الفصيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية بل يجب
ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة المعتادة يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ
المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى غيره من تشبيه
او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز
يكون مستمرا وربما لا تلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون منتبها ويلاحظ كون ذلك
الاطلاق ليس بحقيقي فالمجازية في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر
وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول
وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا
ويكون بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب يتنفر الطبع عنه

ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ سمج جدا فاستعمال هذه الالفاظ
في التعريفات قبيح لانها منافية للكشف والبيان فيلزم احتياج القول الشارح لها الى قول شارح آخر
والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في موضعه ويقابلها
الموهمة والمغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة
التي تعذل بالذهن عن فهم المعنى لا الملغزة قوله فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب
معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم يستعمل قد يتفق
ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء
لم يدركها واضع اللغة ويحتاج الى تركيب يحتاج اليه لم يسبق لواضع اللغة فلم يضع لها اسما ويحتاج
الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الالفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال
عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق
مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات
في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في
تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما
خطؤا ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس
والنفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان
هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح
فمثل قولهم ان الكيفية بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها
اتفاق في الكيفية فانها انما تعرف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية و
النوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي بتحليل تعريفه الى ان يعرف بالشيء وان
لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم
بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا ثم يحدون

لفظ ٢

الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الا تثنية في حد الشيئين من حيث هما شيئان بهذه
ى المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما هو مساو به في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف
الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفى وجميع ذلك ردى على الترتيب المذكور
فالتعريف بالمساوى ردى لانه لا يفيد المط وبالاخفى اردى منه لانه ابعد منه عن الافادة
وبنفس الشيء اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيتوقف به ولا
يتصور ذلك في نفس الشيء والدور اردى منه لان الاول يقتضى ان يكون للشيء على نفسه
تقديم واحد والثاني يقتضى ان يكون له تقديمات فوق واحد والدور الظاهر اشنع والخفى
اردى منه في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوى تعريف
الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل الملكة والعدم
بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوى بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دورى بحسب الحقيقة
لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضى دورا قوله قد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد
حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعنى الضرورة التى تتفق في تحديد بعض المركبات والاضافات
على ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الغلط قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمعة من الاحاد هى الكثرة
بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حده الجسم حين
يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا التكرار قد يقع للمحدود
في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزاء وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة
وقد يقع لا بحسبهما والردى ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود
في الحد ان يقال الانسان حيوان بشرى ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ
في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على
تكرار كمن يسأل عن حد الانسان الحيوان مثلا فيحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حده فيقع
فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حد

هذا السهو الغلط ورم

بعض

بعض المركبات والاضافات والمركبات التى يقع في حدودها تكرار من اجزاء تركب عن الشيء ومن عرض
ذاتى له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتى الذى يشتمل حده على ذكر معروضه مرة
كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف
لان الفطوسة تقعير مختص بالانف لا اى تقعير يتفق والافطس ههنا غير الافطس الذى يقال
في صفة صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتى بخلاف ذلك وقد
قيل في تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا
انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثانى لا يكون
ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا
تقعير بل انما يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف وح يكون معناه انف هو شخص
ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف و
ح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذاتيا لا يكون ذلك الشيء له ويكون
معنى الانف الافطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافات فسيجي
قوله بيانه وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن
الاعتبار مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود
في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو
من جهة تعريف الشيء بما يقتضى تقديم معرفته على نفسه غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه
قوله واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك
لان القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع الاتفاق في الكيفية وهذا
تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين وهم وتنبيه وانه قد يظن بعض
الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك ان يعلم
كل واحد منهما بالآخر فيؤخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الا معه

وبما لا يعرف الا به والمناسبة
هو وقوع التكرار فيهما لا التعريف
الشيء بنفسه ورم
نقشهار

وبين ما لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا و
معلوما مع كونه الشيء معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء
ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيقال ما الاب
فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب واذا كان
العلم بهما على ليس الطريق هذا بل بهما مرتب اخر من التلطف مثل ان يقال مثلا ان الاب
حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا الشيء ما هذا التبيين
يتبين بالابن ولا فيه حوالة المتضايفان يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف احدهما
بالاخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما
متضايفين ليستلزمه معا في العقل ويحصل البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا
ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان
هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته
سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما معنى وهو الذي يضيف معنى الاضافة
الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من
هذه الحيثية ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب الساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في
كتاب الشفاء فهذا هو الان ما اوردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور
ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق رسم الجنس في التعليم الاول بانه
المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى
غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب الساغوجي
على ان المتضايفين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فوجب ان يوخذ كل
واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ في الشفاء الى انه ليس بحل شك بل زيادة شك بتعميمه
الحكم المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول

يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى ما احد لحقه فالنوع المستعمل في حد الجنس
هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب
ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة عليه في
الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الخبري الذي نحن مجبولون على ان نذكره هو التركيب
الخبري وهو ما يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب ويقال عليه الصدق والكذب لا يمكن الذي هو
ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق
والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي واورد تغير الاسم وتعيينا
لمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون
ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها
ما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما يفيد تجريده
عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض اليه مفتقرة الى البيان بذلك
الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين
بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل
حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان فيمكننا ان نقول انا نعني به ما
يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا واما هو مثل الاستفهام والالتماس
والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد
يعرض بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا
اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره
من التركيبات الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال اقلت
قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك
به وكذلك في سائرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب انما يكون اولا تركيب

يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب مرة او مرارا . اما المفردات
فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض على البعض او سلبه عنه وهو
الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرء
عليها لم يكن ان يحمل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض
الاخر فاذن لابد من ان تعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينهما والنسبة
يقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل
والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة و
انما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا قلنا طلوع
الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولم تتغير مهية الخبر
في قولينا عن خبريته المتعينة وقد يتغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في
تحصيل مهيات الاخبار المعينة فليست بفصول لها بل هي عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه
احوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها فتصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى التصور فلا شك في ان
الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل في
قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي قوله اما الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان
معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان
ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في امثال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل
الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب ما يعدم الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضا
حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسمونهما الشرطي
اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فلحق به لانه
يشاكله في التركيب ولان حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر وهو موجود في كليهما على
السواء فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين خبريتين قد اخرج كل واحد منهما

قوله

الاصناف ح

قال الانسان

قوله

فليلحق به

قوله

عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر كما كان
في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب
بهما حال كونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقهما بالمولف وهذا يسمى المتصل والوضعي
او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل
قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة و
لولا ان ذلك كذا كانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا هذه
الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة
انما يسمى المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم فان الشرطي لا يقتضي التشكك
في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح
اشارة الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان في معناه
ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان
نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة تبين في اي حال بل على ما يعم الموقت و
المقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر وحاله تلك الحال ليس
من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست
بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على الاشكال الهندسية التي لم
نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة
كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا
الانسان فانه يعني ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا
او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات
ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلاحيا لوازمها ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى
ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولانه

اما ان يكون ح

التشكيك للتام

حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطا اصلاحيا لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى
ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد
واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما نشاء من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا بعد ان كان ذلك الاحتمال
العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا مفهوم مجرد الحكم بالايجاب كان
او بالسلب والايجاب المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي لو
فرض الاول منها المقرون بحرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون بحرف الجزاء
ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة في آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او
الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد
والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد
زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين والاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق
ويسميها الصحبة المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته
اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة
او سالبة من غير تقييد ولا تقييد او توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا
اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين
اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما
واجزاء المنفصلة لا يستحق ان يسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها
غير متميزة بالطبع فلذلك ذكر الشيخ التسمية بها في المتصلة دون المنفصلة اشارة
لا الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها جزئي سميت
مخصوصة اما موجبة او سالبة مثل قولنا زيد كاتب او زيد ليس بكاتب

اذ لا تفاوت في تقديم ايها اتفق
ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين

واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزئية بل اهمل فلم يدل على انه عام
لجميع ما تحت الموضوع او غير عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل قولنا الانسان
في خسر او ليس الانسان في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما او شركة
وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق
في ذلك فلصناعة النحو ولا تخلطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكميته
فان القضية يسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما
موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس
بحجر فجميع ذلك ظاهر وان كان انما بين الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف
فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم
على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي
ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد سبق الى البعض الاوهام ان
تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن
يجب ان لا يحكم على امثاله انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل
ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض للباقي
ومع عدم احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس
بكاتب فان فحواهما واحد وليس يتمان في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب
فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس
كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا السلب الكلي ولا السلب الجزئي اعني انه
يدل على سلب الكتابة من جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق
معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكن اذا
صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل ان

التنوين

اوليس كل انسان بكاتب

الانسان في

فالحاصل

معها

هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا وتحتمل معه السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى
غير تفاوت وهذا معنى قوله فان نحواهما واحد وليسا يتمان في السلب وفحوى الكلام هو ما
يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه وان كان في لغة العرب
قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع
الالف واللام هو موقع كل الا ترى انك تقول الانسان عام ونوع ولا يقول كل
انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك
وقد يدل به على جزئي جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه وتكون
القضية ح مخصوصة واعلم ان اللفظ الخاص ليس سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا بعض ولا كل
ولا كل او ما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل هيچ بالفارسية في الكلي السالب وقد
ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها بالطبائع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة
ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها
به فلاج تلك الطبائع اما ان يحكم عليها من حيث هي هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم
او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني
محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام تدل بالاشتراك على الاحوال
الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كقولنا الانسان حيوان اي كل انسان و
هي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة كقولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان
هو الضحاك وهو مهملة واما على التشخيص ويسمى لام العهد كقولنا قال الشيخ وهي مخصوصة
وباقي الفصل ظاهر اشارة الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر
فيه طبيعة يصلح ان تؤخذ كلية ويصلح ان تؤخذ جزئية فاخذها السازج بلا قرينة مما لا يوجب
ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي جعلها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان تقتضي ان تكون
عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان تؤخذ كلية وههنا لك نقض

اجزاء

جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان يؤخذ جزئية
فهي في الحالتين يصدق الحكم بها جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية هو الصدق
تقديرا لا يمنع مع ذلك ان يكون كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من
ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان بصريحه في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق
كليا الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم
ولا على جزئية بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل
لكن الكلية منهما يستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال
فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب
لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل
الشارح الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم بان هذه
الدلالة دلالة الالتزام والغلط الكاتب ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت
الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع
اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر
فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دائما ان يكون العدد زوجا
او يكون فردا فقد حصرت الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود
او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الكلي السالب
واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد
واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة
فالسماء مصحية او قلت ليس واما اما ان يكون الحمى صفراوية واما دموية فقد حصرت الجزئي السالب
حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال
فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من بيان التعميم او التخصيص يقتضي الاهمال و

اما
الحصر
الحصر

تقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما تخصيص ذلك على التفصيل فبان نقول كلية
الحكم الايجابية في المتصلة اللزومية ليست بتكثر اوقات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم
في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم وضعها ازار
فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده يتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه القضية انما تحصل
في مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل
نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون
الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة
في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال احوالا ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية
هذه جزئية ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا ع ر
قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال
والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في الجانبين واما سالبة اللزوم
فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصادق اما الايجاب من غير لزوم
او سلب بحسب ما تقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهي تعميم اوقات صدق
التالي مع صدق المقدم بالاتفاق فقط من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيته كتخصيصها وكلية
الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع
المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه واما الاهمال في جميع ذلك
فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر
واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون
لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون التعاند في بعض الاحوال والاوقات كما
يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجه دون سائر الاحوال و
اهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق

بعضها

بعضها وكذب بعضها من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا
فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب اشارة
الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل
في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط او ما في قوة البسائط
اول انحلالها والحملية اما ان يكون جزآها بسيطين كقولنا الانسان ماش او في قوة البسيط
كقولنا الحيوان الناطق المائت ماش او منتقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط
لان المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد وقد ذكرنا ان المركبات
من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل
الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانها تنحل الى المفردات
لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب
من حرف سلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية
وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد
الالفاظ الثبوتية ونقرن بها ادوات السلب لان تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان
كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فلنضف ادوات السلب
الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ
مفردة فلنركب ادوات السلب مع المفردات الثبوتية التي يقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء
البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم
المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن ادوات السلب بازائها محصلة وبسيطة
ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللاعمى ولا يزال على قياس
الثبوتيات قوله ونعني بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات
اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكون والسكوت دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى

العبارة عنهما متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعنى المعدولة فى الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلى من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اى شىء كان عند الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التشانيع موضع بحث فى هذا العلم قوله وبالجملة ان يجعل الغير مع البصير ونحوه كشىء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان ايجابا وان سلبه كان سلبا كما يقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه فى التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها يجب بثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا يجب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك ههنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه ويجب ان يعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع وهو ثالث معنيها واذا اوحى ان يطابق اللفظ المعنى بعد ذلك التحقيق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك فى لغات كما يحذف تارة فى لغة العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه فى بعض اللغات كما فى الفارسية الاصلية فى قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة لانها تعين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة فى المعنى اداة لان معناها انما يحصل فى اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وتحذف تارة فى بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها ولذلك قد يرتبط لذاتها فى بعض اللغات بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الا رابطة اخرى كما فى قولنا قال زيد وتلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها فى القضايا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتمل عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان

زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال [illegible]

قال الكاتب يقتضى الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك فى الاسماء الجامدة وحدها وقد سها فى هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل فى العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه فى حال من الاحوال كالمبتدا او غيره فاذن يحتاج فى ان يرتبط بالمبتدا مثلا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التى يشتمل عليها الفعل وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل ايضا لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذى يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدا برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله فاذا دخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصير اقتضى دخول النفى على الايجاب رفعه وسلبه واذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت القضية ايجابية مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف فى مثل قولك زيد هو ليس هو غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة السلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التى محمولها كذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة اولا ان ارادوا ان الرابطة اذا تعينت تسهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تأخرت جعلها الربط جزء المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما فى الثنائية فالفرق بينها اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الاداتين كما يقال فى الفارسية ليس بالسلب وغير بالعدول ليس معدولة وبعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدولة التى هو المورد وقد يعتبر ذلك فى جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا غير البصير اى الاتى القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولة المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع وقد يقل البحث فى هذا الصنف لعدم التشابه بالسالبة بخلاف الاول فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة

السلب

اما فى الثنائية

بالنية

وقد يقل البحث فى

او غيره حتى

يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد للبصر من الحيوان ولو كان طبعا او ما هو
اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة قد ذكرنا الخلاف في ان
المعدول كغير يطلق على عدم الملكة كالاعمى وعلى ما ليس ببصير اي شيء كان وكان في اطلاق
اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق في تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع
من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي و
الاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم
الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان شخصه
ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد
الذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين
يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه منها على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم
منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق
بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اختلاف اللغات والاصطلاحات قوله وانما يلزم المنطقي
ان يصنع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية
اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم
فيثبت عليه الحكم بحسب اثباته واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا او غير
واجب يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب
اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الرابطة على السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان
مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة تاليا
الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس كما في قولهم
زيد نابيناست واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون
شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك

البصير

على

على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه

لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان
يقال له انه حي ويصح ان يقال انه ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت
لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام
الثبوت غير خاص لشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون
عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم تناولا للموضوع من الموجبة
ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء
وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على
ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات وحججا مبنية على اصول
غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الا الى الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها

اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد
يكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا
لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية
ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضا
ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي يكون من حمليتين
او من متصلتين او من منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي يكون من حملية ومنفصلة
او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين
متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه
ولتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان
اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا
واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار

ومتصلة او من حملية صح

جزئيهما

فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها العكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة
كقولنا ان كان الشئ ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها العكس ومن متصلة ومنفصلة
كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار
معدوم ومن عكسها العكس امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما
فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان
يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد
اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا او منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا
اما ان لا يكون الشمس علة لوجود النهار واما ان تكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن
حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشئ واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن
متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد
اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات مؤلفة من امثالها وقد يكون شخصيات ومحصورات موجبات
وسوالب يتألف بعضها من بعض ويكثر وجوه التاليف ولما كان الشرطيات مؤلفة بعد
التاليف الاول فهي يكون مؤلفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات
مؤلفة من حمليات وهلم جرا الا ما لا نهاية فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة
ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان
كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تعد
من نفسك سائر الاقسام اقتصر الشيخ من التاليفات التسعة والستة على امثلة ثلثة اولها
متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من
متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية

ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو ان
كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون
النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشئ ولازم نقيضه وهي مانعة الخلو
فان الشئ لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا
وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة له ان
كان مساويا وانا نقول ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان
المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها
فاذن لا يخلو الامر من طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه
الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال
المذكور والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشئ وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس
ولا وجود النهار الملازم للاطلوع الشمس لان رفع التالي يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس
فاذن هو سهو اذا اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان و
يصدق الانفصال من اي جزء اتفق مع نقيض الآخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن
ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشئ وملزوم نقيضه او من الشئ
ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم
يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع
اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو
انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور
والتي اوردها الشارح مؤلفة من الشئ ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو اذا اورده الشارح
نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة يتبعها
ويتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعوض باضافة منفصلة اليه يتبعها

يكون
وانما يجب
استلزم
وليس للاوجود النهار
قال
فان لا وجود النهار ملزوم للاطلوع الشمس هو نقيض المقدم او نقيض اللازم الذي هو عين التالي فان الشئ لو اجتمع مع ملزوم النقيض او مع نقيض اللازم لاجتمع النقيضان وهي تكون مانعة الجمع ولا تكون مانعة للخلو ان كان اللازم اعم من الملزوم ويكون مانعة له ان كان مساويا
اي غير منقسم بمتساويين
موجبات
موجبة

وتتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشرح الاول على الاخيرة من غير رجحان
والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم
ونقيض التالي وهو الذي اورده الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم
وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة متين
ذلك اذا اصل اللازم في المثال المذكور اعم من الملزوم كما اشير اليه في الكتابة ولا حرج على الشيخ
في ايراد احد اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من
النسخ واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد
فيها بأما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط وهذه هي التي يمنع الجمع
والخلو وتحدث من القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا
يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساو في الدلالة فيحقق المناقضة
فيها كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله ربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان
الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر
فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام
واما زائد واما ناقص فهو يتشعب من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد واما
ناقص وكذلك اذا انفصل سائر الاجزاء الى اجزاء اخرى ويبلغ الاقسام ما بلغت ويكون
مع ذلك حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين
قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك
يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة
والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت اليه من شرحه سقيمة وليستكشف من سائر النسخ
واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المثلثات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكل

وهي التي صح
الخلو صح
الامرين صح
وكانت صح
الاجزاء صح
يتشعب صح
اذا انفصلت صح

معنى خ

لا ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها بأما منع الجمع فقط دون منع الخلو عن
الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون
حيوانا واما ان يكون شجرا وذلك بحسب ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بأما منع الخلو عن الاقسام
وان كان يجوز اجتماعهما فهو بحسب ما يكون كتحليل يؤدي الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي
وايراد لازمه بدله اذا لم يكن مساويا له بل اعم مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما
ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان
المورد فيه انما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع
الخلو ولا يمنع الجمع اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون
اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو وحده اما الاول
فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض
يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا
معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض
ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه
النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان نقول هذا الشيء اما حيوان او ليس كحيوان
والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشيء اما شجر او ليس والحيوان
اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منها قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع
دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وانما
يكون قد اورد ما بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن
ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول
زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد
اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله فيحصل منها قولنا زيد اما في البحر

بالمعنى الذي
بشجر

واما ان لم يتوق مانعا للخلو دون الجمع لانه لايكون ليس في البحر وقد يتوق ويمكن ان يكون
في البحر ولم يتوق وح يكون قد ادرنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه
واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخران فقد يستعملان في جواب من يقول
هذا التي تنحجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق فيما فيق هو اما شجر او حجر اى
اما هذا صادق او ذاك واما بترديد الكذب فيما فيق اما ان لايكون شجرا واما ان لايكون
حجرا اى اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول بانفراده مانعا للجمع والثانى مانعا للخلو ويحصل
من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشئ وينضاف الى ما سلمه ذلك السائل — الفائل
من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصل حقيقة واعلم ان كل واحدة من هذه
المنفصلات قد تتالف في اللفظ كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشئ اما شجر واما حجر و — من موجبتين و
هذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج
واما ليس بفرد وهذا الشئ اما ان لايكون شجرا واما ان لايكون حجرا وهذا الموجود اما ليس
بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ينقسم بمتساويين
او لاينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهذا اما حيوان او ليس بانسان فهذا امر من حيث
اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لابد من ان يتالف من موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة
الجمع يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتالف من
سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان يتالف
منهما ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن
ان يتالف من موجبتين لاشتمالها على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي
اصناف اخرى وفيما اوردناه ههنا كفاية يريد به المواضع التى يستعمل فيها حروف العناد ولا
يراد منه منع الجمع او الخلو مثاله تقول رايت اما زيدا واما عمرا حين تشكك في رويتهما او يعول
العالم اما ان يعبد الله تعالى واما ان ينفع الناس اى غالب احواله هذان الفعلان وهذا

يكون
ما يتعلق بالثلثة ويجب عليك ان تجرى امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس
مجرى الحمليات على ان المقدم كالموضوع والتالى كالمحمول هذا بيان كلى لما يتعلق بالمتصلات
وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك
وسيجئ بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ امر المتصل وامر
المنفصل في الجزئين مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به
لعدم امتياز اجزائه بالطبع **اشارة** الى هيئات تلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في
الحصر وغيره الادوات هي التى تلحق الهيئات بالقضايا الا ان المنطقى لما كان نظره بالقصد الاول
الى المعانى اشار الى الهيئات دون الادوات انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون
الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فتنتج ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل
هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد يقول
ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع
ولذلك تقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او تقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل — كذلك ودم
على سلب الدلالة الاولى في الايجاب المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض
العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير
المساوية فلفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفى العموم عن المحمول وهو معنى قوله تجعل — على
الحمل مساويا له او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على النفى ولا التها لك فاثبت
العموم وتقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد معنيين احدهما انه ليس معنى
الانسان الا معنى الناطق وليس لمعنى الانسانية معنى اخر والثانى انه ليس يوجد انسان
غير ناطق بل كل انسان ناطق يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان
والحيوان الناطق واما المساوات في الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله وتقول
في الشرطيات ايضا لما كان النهار راهنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضى مع ايجاب الاتصال

اى ثابتا ١٢

ولا لان تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي اقول راهنا اي ثابتا ولفظه لما يفيد مع الدلالة
على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الا بيان قوله وكذلك
تقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة تريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة
فيفيد هذا القول ما في الحكمي يريد به ان القضية بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية
وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك هذه والتي
موجودا او
قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما يخلو عن ادوات الاتصال والعناد ويكون في قوة
الشرطيات ومعناه لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة ومن المتصلات
في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا
اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا تغير الا بحرف
وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا وهذه ايضا من المحرفات و
وهو فرد هذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع
كل زوج فهو زوج المربع اي يكون مربعه زوجا وليس كل ما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا من المعادة
الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا تكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا
وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو وهي اما ان
لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا
معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال آخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في
قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد فانه لا يمكن ان يكون كاتبا
وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الامي مثلا اشارة
لا شروط القضايا يجب ان تراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه
اذا قيل ح هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك
متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان
الخمر مسكر فليراع بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او للمبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما توقع

غلطا كثيرا فذكر في هذا الفصل قوانين لا تحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها و
هي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما في القمر منخسف فليراع
في اي الاوقات هو فانه يتحقق بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان
كما في السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يسهل في الصقالبة الرابع
حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس
حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد يذكر في باب التناقض مضافة الى
شرطين آخرين كما يجيء ان شاء الله تعالى النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها اشارة
المواد القضايا لا تخلو المحمول في القضية او ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح الا ان ما يشبه
المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت
العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان
كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات
فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس
ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به و
يوضع الموضوع معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف
محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في انها
لا تخلو من ان يكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها
فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه واعلم
ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية
ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة مراده ان يكون لنسبة الى
الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس
بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب

ومادة ممكنة خ

او ليس بكاتب او لنسبة ضرورية العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر
فجميع مواد القضايا اي هذه مادة واجبة وهذه مادة ممتنعة يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب
والامكان والامتناع وهو ظاهر ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في
الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها اقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة
الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء تقول الانسان حيوان
او تقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة المعبر عنها بهذا الايجاب والسلب
وهي التي نعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب
هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان
حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه
الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق
بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية
من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم يطابق
وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه
ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان
الحقيقي على ما مر ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شاملا متناولا للوجوب والامكان
بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين
ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة **اشارة** لاجهات القضايا
والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فهي اما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها
حكم من غير بيان ضرورة او دوامه او غير ذلك من كونه في بعض الاحيان او على سبيل
الامكان الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم للملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات
كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابا او سلبا فقط من غير بيان

حينئذ

شيء اخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض
الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة
الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام
السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني من الاقسام
لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول
الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام
او لا دوام يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما تتناول
ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهو لا
يعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها يقابل المطلقة من حيث
الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون قد بين فيها شيء
من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة هذه هي
الامور التي يمكن ان يتقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة انما تتناولها
جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو
مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل
ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة
فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وكنى
عنها بالوجود فانه لا يبقى احدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما
ضروري واما غير ضروري وغير الضروري اما دائم او غير دائم والضرورة قد يكون على الاطلاق
وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة
جسم ناطق ولسنا نعني به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل
شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل

ولا ينعكس خ

يعد بهما حكم حتى

في قولنا الله تعالى موجود

يشبهه ده

سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك
متغير وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا والفرق
بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وهاهنا
وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك و
غير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط المحمول او وقت معين كما للكسوف او وقت
غير معين كما للتنفس لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة
فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء
وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها
مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام كون
المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة مما تشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب بما ده
وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل في القضية
واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع او متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته
واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ليس وصف وليس له ذات تباين ذات
الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة و
خمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي السلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول الايجاب ده
فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب
وح صيرت السلب جزء من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة
والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحل بشرط الوصف
ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقات
والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا
يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورية الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد هاهنا

بالمشروط

بالمشروط بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا تخرجها عن كونها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج
فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات
متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوي والفائدة في اعتبار
هذه الضرورة ان نعلم ان القضية لا تكون خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية قوله
والضرورة بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها
الى شرط فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الاخصين تحت اعم
في ٤ ر اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وما يشتركان فيه هو المراد من قولهم
قضية ضرورية الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات
وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان
كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان تغاير المطلقة باي شرط تغاير المطلقة
بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة
والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي
متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وهذا
المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم
هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت
هي والمطلقة يشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم والمعنى المشترك
فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط
في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين جميعا فما يشتركان فيه اعني الضرورة
التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد
في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير
قوله بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى قوله واما سائرها فيه شرط الضرورة

والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري يعني الاقسام الاربعة الباقية
من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي
وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري
اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضرورات لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون
بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما
ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري
الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية
او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة
اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم
فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها و
يكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورية وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت
مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده
في القضية المطلقة فتاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر
الافرودسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها **قوله** واما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل
ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبة ما دام موجودا ولم يكن يجب تلك الصحبة
كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري
الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة
فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم مستمرا ولا الجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد
ما يمكن ان يوجد وقد مر ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات
واما في الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته
ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والمعلوم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات

الذات ج

فلذلك

فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ فقد فرق بينهما لان الناظر في المواد لا يتعلق
بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معناهما المختلفان
سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا **قوله** ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري
فقد اخطأ فانه جائز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص من كثيرة
الى ب او سلب وقتا ما بعينه مثل للكواكب من الشروق والغروب ولنيرين مثل الكسوف او
وقتا غير معين مثل ان يكون لكل انسان مولود من التنفس وما يجري مجراه هؤلاء لما ظنوا ان
الحكم الاتفاقي في الخالي عن الضرورة لا يكون حكما كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين
الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيين فانهما ليستا بضروريتين
الا في وقت ما **قوله** والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد يخص باسم المطلقة
وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان لا تشاح في الاسماء هذه هي الاقسام الاربعة
المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود
من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية يكون اعم منها اذا
لم تشتمل عليها وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار **اشارة** الى جهة الامكان الامكان اما
ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم في الايجاب وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول
هنالك ما ليس ممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعني به ما يلازم
سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء
يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون
اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبي
جميعا خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة
واما واجبة واما ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم
اي الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى الامكان وضع

لما د

ممكن

اوّلا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلک المعنی یکون واقعا علی الواجب وعلی ما لیس بواجب ولا
ممتنع ولا یقع علی الممتنع الذی یقابله وذلک اذا اعتبر معناه فی جانب الایجاب ثم یلزم اذا اعتبر
فی جانب السلب ان یقع ایضا علی الممتنع وعلی ما لیس بواجب ولا ممتنع ویخلی عن الواجب فیصیر
الامکان مقابلا للکل واحد من ضرورتی الجانبین ولما لزم وقوعه علی ما لیس بواجب ولا ممتنع
فی حالتیه جمیعا نقل اسمه الیه فکان الاول امکانا عامّا او عامیا منسوبا الی الاسم العامة والثانی
خاصّا او خاصیا وکان هذا الامکان مقابلا للضرورتین جمیعا فالامکان نفسه هو نفس سلب الضرورة
بل معنی یلازمه وذلک لتغایر مفهومیهما واما الاعتراض علی الشیخ بانه قال فی الامکان الاول انه
ما یلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع واما کان الواجب ان یقول ما یلازم سلب ضرورة
احد الجانبین فلیس بمتوجه وذلک لانه انما عنی به المعنی الذی وضع الامکان بازائه اوّلا لا المعنی
الذی یقع الممکن علیه فی جمیع تصاریفه بعد ذلک الوضع وایضا الامکان معنی من شانه ان یدخل
اما علی الایجاب واما علی السلب فمعناه من حیث هو وحده ما یلازم سلب الامتناع ثم ذلک المعنی
ان دخل علی الایجاب صار الممکن ان یکون غیر ممتنع ان یکون وقابل ضرورة السلب وان دخل
علی السلب صار الممکن ان لا یکون غیر ممتنع ان لا یکون وقابل ضرورة الایجاب فکونه ملازما لسلب ضرورة
احد الجانبین بحسب ما یضاف الیه من الایجاب والسلب واما هو قبل الانضیاف فبازاء سلب الامتناع
فقط قوله وهذا الممکن یدخل فیه الموجود الذی لا ضرورة لوجوده وان کانت له ضرورة فی وقت ما
کالکسوف یرید ان الامکان الخاص لما کان بازاء سلب الضرورة الذاتیة عن الجانبین کان واقعا
علی سایر الضرورات المشروطة قوله وقد یقال ممکن ویفهم منه معنی ثالث وکانه اخص من الوجهین
المذکورین وهو ان یکون الحکم غیر ضروری البتة ولا فی وقت کالکسوف ولا فی حال کالتغیر للمتحرک
بل یکون کالکتابة للانسان هذا معنی ثالث للامکان وانما کثرت وجوه استعماله لکثرة وجوه استعمال
ما یقابله اعنی الضرورة فهذا الامکان ما یقابل جمیع الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة وهو
احق بهذا الاسم من المذکورین قبله لان الممکن بهذا المعنی اقرب لاحاق الوسط بین طرفی الایجاب والسلب

ليس ح
لا دوام ضرورة

وقد تمثل فیه بالکتابة للانسان لان الطبیعة الانسانیة متساویة النسبة الی وجود الکتابة له او
لا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان کانت مقابلة لهذا الامکان بالاعتبار فی ما یشارکه فی
المادة لکنها توصف بتلک الضرورة من حیث الوجود وتوصف بالامکان من حیث الماهیة لا الوجود
وانما قال وکانه اخص من الوجهین ولم یقل فهو اخص من الوجهین لان الاخص والاعم هما اللذان
یدلان علی معنی واحد ویختلفان بان احدهما اقل تناولا من الآخر اما اذا دل احدهما علی بعض ما
یدل علیه الآخر باشتراک اللفظ فانه لا یقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز وذلک کما یسمی واحد من
السودان مثلا بالاسود فلا یقال ان الاسود یقع علیه وعلی صنفه بالخصوص والعموم والممکن ههنا
یقع علی المعنی المذکور بل علی الاخیر بجمیع المعانی بالاشتراک فلذلک قال کانه اخص قوله فیکون فی الاعتبار
اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وما لا ضرورة له البتة انما ینبغی ان یقول الاعتبار
خمسة لان ما له ضرورة ما فی جانب العدم ایضا قسم یحصل بازاء ما له ضرورة ما فی الوجود والقسمة لا تصیر
حاصرة بدونه فان جاز طیهما تحت قسم واحد هو الموجود الذی له ضرورة ما فینبغی ان یطوی الواجب
والممتنع ایضا تحت قسم واحد وهو الضروری مطلقا لیکون الاقسام متناسبة ولعل الشیخ
قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشارکهما فی المواد ولم یطو الواجب والممتنع لامتناع تشارکهما
قوله وقد یقال ممکن ویفهم منه معنی آخر وهو ان یکون الالتفات فی الاعتبار لیس لما یوصف به الشیء
فی حال من احوال الوجود من ایجاب او سلب بل بحسب الالتفات الی حاله فی الاستقبال فاذا
کان ذلک المعنی غیر ضروری الوجود او العدم فی ای وقت فرض له فی المستقبل فهو ممکن وهذا
معنی رابع للامکان وهو الامکان الاستقبالی وانما اعتبره من اعتبره لکون ما ینسب الی الماضی
والحال من الامور الممکنة اما موجودا او اما معدوما فیکون اما ساقطا من حاق الوسط الی احد
الطرفین ضرورة ما والباقی علی الامکان الصرف لا یکون الا ما ینسب الی الاستقبال من الممکنات
التی لا یعرف حالها انکون موجودة اذا حان وقتها ام لا یکون وینبغی ان یکون هذا الممکن ممکنا بالمعنی
الاخص مع تقییده بالاستقبال لان الاولین ربما یقعان علی ما یتعین به احد طرفیه لضرورة ما

فلذلک ا
جانب ح
مطلقا ای الوجود والعدم

كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط ما

ينبغي وذلك لانه يجب انه اذا جعل موجودا اخرجه لا لضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعل موجودا

بل فرضه معدوما فقد اخرجه لا لضرورة العدم فان لم يعتبر هذا لم يفد ذلك بعض من اعتبر هذا الامكان

لما فهموا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه

في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان

اخرجه لا لضرورة وجود فالعدم الحالي يخرجه ايضا لا لضرورة عدم وان لم يعتبره ضرورة العدم فلا يعتبر

ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت لا الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل

يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة الى الاصول وشروط في الجهات وههنا يلزمك ان تراعيها

اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب

يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني والموجود

في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء

متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان

لا يتحرك وكل حال في الاستقبال المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمنع الامكان

بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك رفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود

اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان لا يعتبر لا من حيث هو كذلك فهذه

اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث

لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات لطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك

لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من

العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين

وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما ذكر

مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد منه واضح وعلى الرواية الثانية فالمراد

ان

ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتنافيان من التوارد على المواد كالوجوب

الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود

في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى قوله واعلم ان الدائم غير الضروري

فان الكتابة قد تسلب عن كثيرين دائما حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري

وهذا ايضا بيان لما تقدم بمثال جزئي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر قوله

واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية

التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الكل قد يغفل لها

التفطن فيكثر بسببها الغلط القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها نسبة

نسبة الحكم كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تقارنا

لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة

عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي

ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة

وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السالبة وان سلبت ضرورة

سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة

ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة

منعكسة كما يجي ذكره وسالبة الامكان ان سلبت العامة فهي تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك

الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي

بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي ما يتردد بين دوام الطرفين واما

ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل تقتضي دوام الطرفين

الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب

وسالبة الوجود السلبي تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب اشارة الى

الكلية م

كان موصوفا بج حـ

تحقيق الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو
ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك
دائما او غير دائم بل كيف اتفق في تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق
بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة
ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج ب كلية ج ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان
الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون
جزءا من الموضوع وذلك في المحصورات وبيانه انه ان اخذ مع لاحق تخصيص مخصص كما في قولنا هذا الانسان
كان موضوعا للمخصوصة وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى
تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو
الكلي العقلي والثاني ان كان جامع الجميع اي مقولة عليه اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه
ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا فجزئيا موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق
بين الكلي والكل بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان
الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد والفرق بين الكل وكل
واحد بما قال كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولعله من هذا المثال يفيد التبعيض وفي قولنا
كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان
يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية
فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملات وذلك لان
لفظة كل لا تضاف الى المهملات وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف
الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء
كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان
يكون انسانا لا يقال انه انسان وثالثها انا نعني به الموصوف بج بالفعل على وجه يعم الفرض الذهني

في المخصوصات م

محصور

بج حـ

كالنطفة

والموجود

والموجود الخارجي فلا يشترط فيه تخصيص باحدهما فان الحكم على كل واحد من الصنفين الكامل الايجابية وخالف
جماعة من المنطقيين في ذلك فذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره و
رابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء توصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق
الذي يتناول الدوام واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في
صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يخلف الموجبات بحسبه قوله
فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع
اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات
ولهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره ليشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو
فان ذاتنا اذا قصد وجهناه بسبب القضية عن تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك
الزيادة مثل ان يقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج
دائما او غير دائم وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق
بين الجهة التي توصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع فانه ما دام
موجود الذات فهو ب بالضرورة وهذا بيان جهة القضية وان لم يكن مثل ج فاما ان يشترط انه بالضرورة
ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع
لا بحسب وصفه فاما اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان
حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان يقول كل ج ب دائما حتى كانا قلنا كل واحد
واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه
هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس
بضروري دائما في كل واحد او سلبا او ايجابا في كل واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس
بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه لتبين بما يريد بيانه
الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس في

والتقييد
التبعيض م

هو

يكون م

شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد ينظر اليه فيما لا يكون الا كاذبا يريد ان
المنطقي اذا طلب نحو الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا
الصدق نافع في استكشاف النحو ولا الكذب ضار قوله ومثل ان يقول كل واحد مما هو ج
على البيان المذكور فانه ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس
للانسان او حال كونه معقولا ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجودي
البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله او حال كونه معقولا ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما
يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بالوضع معه وغير دائم ما دام الذات وفرق بين الضروري
بحسب الوصف وبين الدوام بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا و
سمى المتناول منهما الضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما
بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لم
يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او
بغير عينه يمكن ان يكون لك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره و
هذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور
فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل
ج ب بالوجود وغيره وجها اخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب
وقت وجوده فهؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما هو في الحال
او في الماضي فلا يكون ما هو عند العقل وحده او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا
فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه
موصوف بب في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب يخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان
ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الف وتبين في ابواب القياسات و
يطول شرحها قوله ويكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا

كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج في اي وقت فرض من المستقبل يصح ان يكون
ب وان لا يكون وهذا مذهب اخر تابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة
مما يشتمل على الازمنة الثلثة وفي الامكان مختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة
بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع وفي طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا
وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح ان يقال كل حيوان انسان ولا يصح
ان الفرس حيوان بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق
والامكان بحسب الكلية لا بحسب كون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ولكن لا نبالي ان نراعي هذا
الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار
اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو
الذي يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور اشارة الى الحقيقة الكلية السالبة في الجهات وانت
تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي تقتضيه
هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف
المذكور تناولا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه
ب من غير بيان وقت النفي وحاله تشير الى المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا
كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا
ولا تقييد ولا تقابلها بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه المعدول فقال
كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره
قوله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت
للحرف السلب الكلي لفظا يدل على زيادة معنى على ما تقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية
لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه
ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بج ما دامت موصوفة به لا الآن لا يوصف به ذلك

مايق في فصيح لغة الونس يصح ت ب فيت وهذا الاستعمال لسبيل الضروري وضربا واحدا من ضروب
الاطلاق الذي شرط في الموضوع اراد ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف
من لغتي الوب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع في جميع اوقات كونه موصوفا بما
وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري
وذلك لانه لا يصح ان يق لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك
لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الونس قوله وهذا اغلط كثير من الناس
ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب
المحمول على جميع الاحاد في جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يق كل انسان
نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام
بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه
في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشيخ
عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام ادما الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج
ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال ولكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يدل
قولنا كل ج ينفي عنه ب نفيا غير ضروري او دائم هذا الكلام يوهم انه يريد والسلب لا العدول
لو كان كذلك لكان الوجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة
كذلك فاحتالوا السالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الا الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب
لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفا بل يريد به تقديم السلب على الرابط مع تقديم السور
والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم
يقل هو قولنا الجهة واما في الضرورة فلا بد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة
ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عن واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون
السلب عاما وحده ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم

مشروطة لل

المشروطة بالوصف لان الدائم اعم من الضروري

قد ح

يكون الشيخ ح

او لا دائم
دائم ح

كل ح

بل حيث صح احدهما صح الاخر وعلى هذا فاقتض في الامكان اي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة واللسلب
وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان
المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن
احاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد واحد من
بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني
يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكلي بالفعل ويتعلق بكل واحد واحد يفرض متعلقا بالقوة لاشتمال
الحكم الكلي على اي واحد يفرض والحاصل ان الاصل متساوي ولا التيهما في جميع المواضع لولا ما في اللغة
في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا النوع
انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورية لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك
لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق
هو العرف لا غير والحق ان الاختلاف الذي ذهب اليه الرئيس بموثر في المعنى زيادة تاثير ويوجد في
بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل اخر وهو هذا تنبيه على هو اضح خلاف فيه ووفاق بين اعتبار
الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما
دون الاخر مثلا اذا كان في وقت ما قد يتفق ان لا يكون فيه انسان اسود وصدق كل انسان ابيض
بحكم الجهة دون حكم الحمل وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان لا يكون
لون الا البياض او غيره من التي لا نهاية لها صدق بالاطلاق ان كل لون هو بياض اي بالاطلاق
الجهة وقبله كان ممكنا لا يصدق هذا الامكان اذا اقترن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل
لون بياضا بل ههنا الوان بالضرورة لا تكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا
الانسان بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل المحمول
ويكتب في اخر الفصل ان هذه الزيادة ما كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابو علي رحمه الله والمراد
في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل ما هو في الحال او الماضي على ما

فيه ح

صدق ح

سيتعمل في المذهب التحيف المذكور والمذهب الثاني منه كما مر ومن اعتبار الحمل ان كل ما هو الموضوع الم
ذلك وهو كل ما هو في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين
اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة والالزم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع
الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها
في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان يتفق في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض
مطلقا ويصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق
بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود او في وقت ما ليس بابيض
دائما وكذا الحال في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة
ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان
كالسواد ضروري ولذلك جعل الثالث مثالا للاختلاف والاتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت
المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا
يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد
يمتنع ان يكون بياضا والمثال الرابع وهو قولنا كل انسان كالمثال الثالث بعينه واما الضروري فيبين
امره ايضا من هذين المثالين لانه في وقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة
من حيث الحمل فان الحيوان الموجود في ذلك الوقت يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق
قولنا كل حيوان بحسب العقل او في ساير الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا
لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما حذف من اكثر النسخ لعلة فائدة ولذلك لم يورده الفاضل
الشارح ويرجع الى الكتاب اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين من
الكليتين وتعيينهما عليهما وذلك ظاهر فقولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض
موصوفا بب في وقت لا غير ولذلك يعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في
كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب

المطلق

الحكم فيه

حالتي

بالفعل

حيوان

واحد

المطلق عموم كل عدد في كل وقت يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي
الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والاحكام
متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي للدوام المذكور
ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك
في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق
قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام
بالضرورة متحرك اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها
بامكان غير ضروري يريد ان يوضح صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه
العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي
الفصل ظاهر اشارة الى تلازم ذوات الجهة قولنا بالضرورة في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان
العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان
يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها في كل طبقة متلازمة
يقوم بعضها مقام البعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا ملازمات متساوية لهما من بالي العض بل لهما
لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس عليهما اذ ليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا
بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان
يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون
يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان
يكون الخاص او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه وليس اديه واما من غير بابه فلا يلزم ما يساويه بل
ما هو اعم مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب
ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان
لا يكون والموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيره من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث

يكون

انه

الوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات تلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه

طبقة الوجوب	مايقابلها	طبقة الامتناع
بالضرورة يكون لا يمكن ان لا يكون يمتنع ان لا يكون	ليس بالضرورة يكون يمكن ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون	بالضرورة لا يكون لا يمكن ان يكون يمتنع ان يكون
مايقابلها	طبقة الامكان الخاص	مايقابلها
ليس بالضرورة لا يكون يمكن ان يكون لا يمتنع ان يكون	يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان يكون لا يمكن ان لا يكون

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وتلك الواقعة في مقابلتها ومقابل كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخيرتين من غير عكس وباقي الكتاب غني عن الشرح والسوال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهايل كله فان الواجب ممكن بالامكان العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري اي بالايجاب او السلب وهولاء مع تنبههم لهذا وتوهمهم انهم حلوا يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن اذ وضعوه لك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس وبنوه على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا ان ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا وضع انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله والسوال الذي ذكره مما استعظمه قوم من المنطقيين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة ولذلك بالغ الشيخ رحمه الله في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما دون كفاية وذلك ظاهر ويختم الكلام في هذا النهج باحصار الموجهات التي فصلت فيه وهي اثنتان وعشرون المطلقة العامة والضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادائمة والضرورية الذاتية مطلقا والمشروطة بالوصف الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي تجب وقت غير معين والتي تجب وقت معين والدائمة المحتملة للضرورة والدائمة اللاضرورية والمطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورية وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منها والاستقبالية والمطلقة بحسب الشهور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم واختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بالتي اخر من ساير اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وساير الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانها بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما لذات هذا الاختلاف لا لشيء اخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما

ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا
بهما غير متعينين واما الاستقبالية ففي عدم تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس
الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والمحقق يابا لاستناد الحوادث في انفسها
الى علل يجب بها ويمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى يجب لذاتها كما تبين في العلم الالهي فلا
التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ ره بعينه
او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات
عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رايهم فيه واما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب
منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شي وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو
ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس كما اذا سلب فلم يصدق فمعناه ان مخالف الايجاب كاذب لكنه
قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع
الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل ان تراعي في كل واحد من القضيتين ما تراعيه في الاخرى
حتى يكون اجزاء القضية في كل واحد منهما هي التي في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يتبعهما
والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف
يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي
تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط اخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل
وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان هذا الانحراف عن التقابل
يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد
وهو ان تراعي في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل
شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول وفيما يتبعهما من
المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في اخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط
وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه

فيهما ذ

يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها
يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان
الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي
الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في البشرة وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع
والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل
كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس
اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الان وليس بموجود
اي وقت اخر راجع الى المحمول واقول انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات ثم تتعلق بالمفردات
وقد تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده وكما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور
بعضها لان يوضع وبعضها لان يحمل تخصيص البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد تقع بحيث تتعلق
بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد اجزائه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الذي اي ان لم يكن الهواء
باردا شديدا ولا تجففه اي ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا
من قولنا تجفف الثوب مع البرودة وغيره مع عدمها حتى تصير المشروطة جزءا من احدهما كان تعقلنا وبالجملة
كان غير ما تمثل به من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده
وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا
من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم
غير من حيث تعلقها باجزائه والمراد تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية
فان لم تكن القضية مخصوصة احتيج الى ان تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا
في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل
الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او
يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس

اعتبارها

الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود
الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء
هي غير الشمس مع عدم البرودة اذ قبل
تجفف الثوب حرحر

التركـ حر

ههنا اعتبار حر

بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية تم يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافهما في الكيفية ومع حصول الشرائط الثمانية فيهما لا يتناقض الا مع شرط اخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد تصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد تكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتضيا للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكن لا يقتضي الاقتسام لذاته والالكان مقتضيا في جميع المواضع ثم بعد تلك الشرائط قد يحتاج فيما تراعى له جهة لا شرائط تحققها يريد ان ذوات الجهة مفتقرة لا شرائط اخرى تزيد على هذه ما يحققها وتلك الموجبة الكلية او لا كلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب غيره في الاخريين ولكن ايضا السالبة هي الكلية ولنعتبر كل فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر نفسك الصادق والكاذب في كل مادة يريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلثة فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها وللمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية يوضع لهذا لوح

والكمية جرت العادة بان ر

متضادان
موجبة كلية
كل ج ب
سالبة كلية
لا شيء من ج ب
متناقضان
متناقضان
مختلفان
مختلفان
موجبة جزئية
بعض ج ب
سالبة جزئية
ليس بعض ج ب
داخلتان تحت التضاد

مختلفا الكيفية متفقا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو ما في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوزان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقا الكيفية مختلفا الكمية هما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول احدهما في الاخر ومختلفاهما معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد

اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيضي المطلق والوجودي ان الناس قد افتوا على سبيل التحريف وقلة التامل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه ان عنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج من غير زيادة في كل وقت اي اريد اثبات ب لكل عدد من ج من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد من ج كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد واحد او عن البعض اذا لم يكن بشرط كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات يتناقض اذا اختلفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا تصير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المختلفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بالايجاب مطلقا وبالسلب مطلقا يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو بمعنى كل ج ب يعني عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانه لتوقف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض

ب
ب ح

قولنا ليس بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما هو ب لما ابطل قولهم حاول التحقيق الحق
فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك
لان الاقسام العقلية هي ان دوام الايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان
او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل الاول والثالث وتخلى
عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلى عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السالبة
السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا
يجوز ان يكون ضرورية مخالفة لانهما تكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة
للضرورية اما المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ
اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال
وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناقض الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان
الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل
ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب العرف
المذكور انما قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة الوقتية انما
يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة ويتخالفان في ان الحكم في واحد منهما
بحسب الذات والاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا متطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين
مطلقا لكان المطلقة العامة يناقض ما يناقض المطلقة الوقتية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجي بيانه قوله

واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية فقد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر
فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يفضل على الاول بالضروري الذاتي و
على الثاني بالدائم المحتمل للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يخليان عنه مما هو داخل
في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي
اللادائم دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في قضية ذات جهة واحدة

كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخرج الحكم فيها عن
احدى تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه ليس
دائما بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او مسلوب عنها ذلك وفي بعض النسخ
اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها ذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي
اللادائم والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما
وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه قد اورد في نقائض باقي المحصورات دوام الطرفين
لا ضرورتهما قوله واذا قلنا ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه المقابل له
ما يفهم من قولنا بعض ج دائما له الايجاب او سلبه لانه اذا صدق الحكم ان كل ج ينفى عنه ب وقتا
لا دائما فانما يقابل ان يكون نفي دائما او اثبات دائما ولا يجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة او تعبر
وجودها اي لا يجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانها
لا تبتدا خلاف او تعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط لم قيل
في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب تلك الجهة قوله ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من
ج انما هو بالوجود ب بل اما كل ج ب دائما او لا شيء من ج ب دائما ونقيض قولنا ليس بعض ج ب
اي ليس بهذا المعنى هو قولنا كل ج دائما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان
يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائما قوله ولا تظنن
ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب هو في معنى
قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق
معه الاخير يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي
هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق
الخاص يقع على الضروريتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين
قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجد المطلقة

على ح
نقيضها ح
ان
نقيض ح
٧ ح
سبق ذكره
وذلك ظ واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب ح
مع الاخير

نقيضها من جنسها كانت الحيلة فيه ان يجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين
وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق الذي ليس انما الحكم على كل واحد فقط بل وفي كل زمان
كون الموضوع على ما وصف به ووصف معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عن السلب
الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان له
ج وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة في ذلك الوقت
لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي الباعث على
ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على انها مطلقة
ولذلك حكم الجمهور بانها متناقض فلما ابطله الشيخ ره اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بحيلتين اولاهما
حمل المطلقة على الوقتية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وح يكون هذا المطلق اخص من
المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري او الدائم بخلاف
المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه ح واذا نقضنا على هذا كان قولنا
ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان
المطلقات الوقتية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب
بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسب الذات ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة الوقتية يناقضها المطلقة
العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات
موافقا للمطلقة الوقتية فان المطلقة الوقتية يصدق معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان
نقيض المطلقة الوقتية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام
فلما كان الدوام هنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد
الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف
وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالوقت اللادائم المخالف ح كذلك لكون قد شرطنا زيادة
على النقيضة بمجرد الاثبات والنفي اي كان الاطلاق او لا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وهنا

هو ح دائما في كل
ووضع معه
دائما في كل
السلب
ان كان
يكون موصوفا بج
لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا ح
عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة يصدقان اليه معه لكونه ح

قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف وح ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط ما
قد ذكرنا ان المحصلين اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب
اليه تامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب الاسكندر الافرودیسی وهو الخاص فالشيخ
اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يتميز التناقض
في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان يوخذ متناولا للضرورة ويكون
عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول و
الخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري ح لانه ليس اذا كان كل ب ج ب كل وقت يكون
فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا يعني ليس اذا صدق العرفي
يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه
وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في جنسه ونقيضه
هو نقيض العرفي العام مضافا اليه الضروري الذاتي الموافق ح والقوم الذي سبقوا الا يمكنهم في امثلتهم
واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا وبيان هذا فيه طول ح يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما
ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق فذلك لانه لا يمكنهم ان يحملوا المطلقات المذكورة
في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات كل ذي
مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات فان
في التعليم الاول قد استعملت المطلقة حيث لا يمكن استعمال الوقتية هناك ح وان كانت الحيلة ايضا ان
يجعل قولنا كل ج ب انا نعتقد فيه زمان بعينه هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث يتناقض
وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق
كما ذكرناه ح لا يعم كل ما هو ج بل كل ما هو ج موجود في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس كل ج
ب اي من جهات زمان موجود بعينه وح فاما اذا حفظنا في الجانبين ذلك الزمان بعينه بعد
سائر ما يجب ان يحفظ مما حفظه سهل صح التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار

قوله
قصده

يقتضي جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميع زمان ما بانها جميعها
وبان بعضها ليس ت في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب وهذا
ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع
الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا
قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم
ذلك واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فانه مفصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم
ليس بمفصل فيه لانه لا يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الاخر فيصدق
الحكمين معا كما ذكرنا في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم ثم قد قضى بهذا
قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يوضعوا
عن مراعات شرائط لها غنى ويرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير
الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من وجهين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع
المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكانت المادة قولنا لا واحد من الكتاب
الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب بعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف دق
ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف دق
ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اوليست الضرورية ولا ممكنة
على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الى الاعراض
عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي يكون بحسب انتساب
المحمولات الى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون
عنها ضرورة ويعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك
يجعل الحكم جزئيا لتعلقه بالموضوع واما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل
ما يتفق عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة على الضرورة الوقتية وعلى غيرها ويكون النقيضان

النهار هو

ببعض ما يتفق عليه ح

مطلقتين

مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة نقيضان متحدي الجهة غير هذين وينبغي ان
يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة اما
الدائمة فمناقضتها يجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيثية الاولى ويقرب منها فلتوقف من
ذلك قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتناقضين متقابلان فنقيض هذه الدائمة
مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى ضرورة
موافقة وقد بينا ان الوجودية المطلقة التي بحسب الحيثية الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة
عامة وصفية مخالفة واذا كانت وجودية خاصة كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة
فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض الوقتية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف
وهو المراد من قوله ويقرب منها نحو واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج
ب اي بل ممكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمهم ما يلزم
هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شي من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شي من ج ب اي
بل ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون امكان اخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب
يقابله على القياس المذكور قولنا ممكن ان لا يكون شي من ج ب اي بالامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم
سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك فلا لسه فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون كل
ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة
ليس بعض ج ب وتم انت من نفسك سائر الاقسام على القياس الذي اسلفناه وقولنا ممكن ان
يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس يمكن ان يكون كل ج ب ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون
ذلك اكثر لزومه انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شي ما فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شي
من ج ب بهذا الامكان مقابله ليس يمكن ان لا يكون شي من ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب
ان يكون شي من ج ب او ممتنع فكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس
يجمع هذين امر جامع يكفي في الحال ان الاخر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الكلية موجبة

ثم ما الذي يلوح لنا ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن
ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان فيناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من ج ب اي بل اما
ضروري ان يكون واما ضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس
يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب
فهكذا يجب ان يعلم حال التناقض في ذوات الجهة ويخلى عما يقولون ان الاقسام يجب الضرورة
ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين
مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه القضية لتلك وتلك
القضية لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين والحال في جهتها في قضية واحدة
كالحال في الدوام الذي ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا
ان في قوله في اخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقض ليس يمكن ان لا يكون بعض
ب ج اي بالضرورة يكون كل ب ج او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان
يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال بالاجمال بالضرورة كل ج هو اما ب واما
ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب الدوام اشارة الى عكس المطلقات العكس هو
ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله
هذا رسم للعكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه
صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط
في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاده
الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة
اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية
واجب في العكس اصطلاحا ويجب بقاء الصدق ايضا والا لكان العكس لازما للاصل القضية وليس
المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس بحاله فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون

بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب
فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق اللازم لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب
اللازم فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان
انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الانسان حيوان صادق فزيادة ادا الكذب في الكتاب
سهو لعله وقع من ناسخه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رأيت بعض النسخ من الكتاب ايضا خالية
وكثير من المتأخرين لم ينتبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة ان يبدأ
بعكس السالبة المطلقة ويبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس الا بحيلة من الحيل
التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجب ان يسلب
الانسان عن شيء من الضاحكين واما كان شيء من الاشياء ليسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا
الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه يريد بيان ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة
لا ينعكس الا اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة
قد يسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبها عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد
من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك
للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اشد
فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المطلق انما يكون كليا على الوجه جزئيا والا
عن الجمع على الصدق في المتضادتين او صح منه في المتناقضتين قوله والحجة التي يحتجون بها لا يلزم الا ان
يؤخذ المطلقة على احد الوجهين الاخيرين وان سلك الحجة كيف هي فهو انا اذا قلنا ليس ولا شيء من ج ب
فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ب ج بالمطلقة والا لصدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة
ولنفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينها ج ب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب
وذلك الذي هو الدال المفروض لان العكس الجزئي اوجبه فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجبة
فقد كنا قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا خلف هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها

اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة اللازمة وهو انما بين في موضعه بانعكاس السالبة المطلقة
الكلية وذلك دور وثانيا بانها بالخلف الذي بين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد
حجة اخرى بدلها على ما سيأتي ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة
بل انما يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة اللازمة وكان ذلك البيان
في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من ضرورة
والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر تجديده عن المادة
في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى البيان اورد هناك وفعل عن الافتراض
انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا هو ج وهو ب والحق انه ليس كذلك لان الحد ودليست
بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث
بل معناه ان الشيء الذي يوصف بب المحمول بعينه في ذهننا ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج ويلزم
منه ان يكون الشيء الذي يحمل يوصف بب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تقرير وتوضيح
والمحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا متغايرا لها والتسمية التي لا تغيره شيئين فهذه حال
هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات
تجب احدى الحيثيتين **قوله** واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا
عادة العبارة فقط وقد علمت انها في المطلقة بعيد فان كما يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب
المطلق على كل واحد او واحد من الناس والكاتب عن بعضهم يشير الى عدم الجاهما بان الخلف يلزم
لو كان بعض ج ب يناقض لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فيما قيل انه
ينتج في تلك الحجة ليس بحق بل يمكن ويمثل بالانسان والضحاك حين لو كل انسان ليس بضحاك
مطلقا ويدعي انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان و
بالافتراض بعض الانسان ضحاك والحاصل انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع من الصدق مع قولنا كل انسان
ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من

نز

قوله بعض ب ج نقيض العكس المتقدم من قوله لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانه بعض ب
ليس ب ج هف واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ليس ب عندما
يكون ب حتى تكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون صادقة وذلك لان الموصوف بب قد يمكن
ان يخلو عنه وح يكون مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من
المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف في هذا
الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى الوقتية السالبة تنتج سالبة وصفية في بعينه
الشكل الاول وح واما على الوجهين الاخيرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها
اما على الوجه الاول منها فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من ج ب ما دام ج ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا
لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب ما دام ج
هف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون لا شيء من ج ب ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي
كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضها كقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك
العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام
ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة اللازمة للمطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد
الا الانعكاس الموجب لها اما كون العكس ايضا وصفية فمحتاج الى بيان ثم تتميمه بان نقول انا اذا قلنا
بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا ما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج
يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن بعض ما يوصف
بب موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب وج ثم الحجة واما اذا كان الوقتي وجوديا فانه ينعكس عرفيا
وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء انه
يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى
هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي السراج صاحب المطالع
انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا

وذلک لانعکاسها على النفس ما هف دقال من تاخر عنه زمانا انا نقول لاشی من الکاتب ب ساکن لا دائما بل
مادام کاتبا ولا نقول فی عکسه لاشی من الساکن بکاتب لا دائما لان بعض ما هو ساکن یدوم سکونه کالارض
فلاجل ذلک کان العکس عرفیا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال آخر بعده هذا العرفی العام یجب
ان یکون البعض منه عرفیا خاصا للاایلزم ما اورده صاحب البصائر واقول فی تقریره ان هذا العکس
لایحفظ الکمیة والجهة معا بل یحفظ احدیهما وحدها اما الکمیة وح یصیر فی الجهة عامة واما الجهة وح یصیر فی
الکمیة جزئیة اما الانعکاس فلان الاصل یقتضی امتناع اجتماع وصفی ج وب ویلزم من ذلک ان
الموصوف بب حال اتصافه بب لایکون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة فی البعض فلان الاصل
یقتضی ان ذات ج قد یخلو من الاتصاف به والا کان لا اتصافها بب ایضا دائما وکان لا دائما
هف وانما قد یتصف بب فی بعض اوقات خلوها من ج والا لکان ب دائم السلب عنها وکان
لا دائما هف فتلک الذات عند اتصافها بب یمتنع ان یتصف بج لا دائما ولکن مادامت موصوفة
بب وهو المط واما احتمال العموم فلان لما امکن ان یکون محمولا فی الایجاب على الذات الموصوفة
بج احتمل لان یکون اعم منها فیکون شی ما آخر یوصف بب ولا یحمل علیه تلک الذات اصلا ولا یحمل
یکون تلک الذات ضروریة السلب عن ذلک الشی فلاجل ذلک لایصح ان یسلب ج عن کل ما یوصف
بب بالوجود بل عن بعضه واما عن کله فیما یشمل الوجود وایضه وهو العرفی العام واعلم ان العرفی العام
یصدق مع احتمالات کثیرة لکون الجهة ضروریة فی الکل والوجودیة عرفیة فی الکل او ضروریة البعض و
دائمة فی البعض او ضروریة ووجودیة فی البعض او دائمة فی البعض ووجودیة فی البعض او ضروریة
ودائمة ووجودیة معا فی الابعاض وهذا العرفی العام یصدق مع باقیها واما على الوجه الثانی من الوجهین
الاخیرین فتقریره ان نقول لاشی من ب ج فی ذلک الزمان لان الشرط فی ب ان یکون موجودا
فی ذلک الزمان فانه ربما لا یکون لشی مما یوصف به وجودج کما ذکرنا وتمثلنا فیه بالکیف الف ودرة فی سب
بل ندعی حکم العکس فی ذلک الزمان ونبینه بانه لو لم یکن ذلک حقا لکان بعض ب ج فی ذلک الزمان
فبالافتراض یکون بعض ج ب فی ذلک الزمان وقد کان لاشی من ج یات ذلک الزمان ب هف

والکلام

والکلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الجهة المحدثة التی لهم من طرق
المباینة التی احدثت بعد المعلم الاول فلا نحتاج الى ان نذکرها فانها وان انجب بها عالم من ورة
وقد بینا حالها فی کتاب الشفاء الجهة المحدثة هی التی اشرنا الیها انها احدثت بعد الاعتراض على الجهة
الاولى وقد استحسنها الحکیم الفاضل ابو نصر وهی انهم قالوا ج مباین لب ومباین المباین مباین
فب ایضا مباین لج فلاشی من ب ج واستدرک الفاضل الش على هذه الالفاظ بان قال قد
یکون مباین المباین هو الشی نفسه فلا یجب ان یکون مباینا وذلک بانه جعل المباین لب هو ج فالمباین
له قد یکون ب وقد یکون غیره وقد کان فی قولهم مباین المباین المضاف بفتح الیاء على انه اسم المفعول
والمضاف الیه بکسر الیاء على انه اسم الفاعل والفاضل الش ظنهما بالکسر سهوا فاعترض
علیه بما ذکره ووجه ایراد هذه الجهة ما ذکره الشیخ فی الشفاء وهو ان المباینة تقع بالاشتراک على
معان مختلفة کالتی بالمکان والتی بالحد والتی بالسلب والمراد منها ههنا التی بالسلب فج لهم
ج مباین لب لانه قد سلب عنه ب وقولهم ومباین المباین مباین الى ان ما سلب عنه شی
فیجب ان یکون مسلوبا عن ذلک الشی وهذا هو المط نفسه ماخوذا فی بیانه قوله واما الکلیة الموجبة
فانها لا یجب ان ینعکس کلیة فربما کان المحمول اعم من الموضوع ولا یجب ایضا ان ینعکس مطلقة من
بلا ضرورة فانه ربما کان المحمول غیر ضروری للموضوع والموضوع ضروری للمحمول مثل التنفس لذی الرئة
من الحیوان فانه وجودی لیس بدائم اللزوم ولکن ضروری له الحیوان ذو الرئة فان کل متنفس فانه
بالضرورة حیوان ذو رئة بل انما ینعکس المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لکن الکلیة الموجبة
یصح عکسها جزئیا موجبا لانه فانه اذا کان کل ج ب فبعض ب ج مثل نفسها الکلیة الموجبة من المطلقات
لا ینعکس کلیة لاحتمال ان یکون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالیة عن الضرورة لاحتمال
ان یکون الموضوع ضروریا للمحمول سواء کان المحمول ضروریا له او غیر ضروری بل ینعکس جزئیة لا
فی مطلقة عامة لان الموجبة انما یکون ثابتا على الوجه المذکور والایجاب المطلق یقتضی ثبوت
المحمول لذات الموضوع بالفعل ففی العکس یصیر تلک الذات موضوعة مع المحمول ویصیر جهة

کان لنا ان نجد شیا معینا هو ج وب
فیکون ذلک ج ب وذلک الباقیة وکله
الجزئیة من ج

موضوع ج

الاصل جهة المحمول الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة اليه انما ملك الذات والجهة التي كانت لوصف
الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة و
ما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كك في الضروري فليس بشيء ودليل
بيانه قوله فان كان ما الجزئي الموجبتان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض برهن على انها تنعكس
جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب قيل هذا التقييد
لا فائدة فيه قال صاحب البصائر لان الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض
وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة والا لصدق نقيضها
وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها لا ما ينافي الاصل او ينافيه وقيل فائدة هذا التخصيص
ان انعكاس السالبة الدائمة يبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه
يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فائدة هذا التقييد
ان الشيخ لم يتبين بعد اقرارا اما من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي
يدعي صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده انها يطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض
وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب
ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بحد العكس على اليقين لانه مبني على نقيض
المط المعين فكيف يفيد يقين المط بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم
منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق واقول
المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها
وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب
لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب فاذن
بعض ب الذي هو ج انما يوصف بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب
الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي اثباتها الخلف ابتداء بل انما يعطيها الكلية ولكن

الكلي وهو

لم يتبينه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبيه فقد يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزئية السالبة فلا عكس
لها فانه يمكن ان لا يكون كل ب ج ب ثم يكون كل ب ج ليس كل ب ج مثل ان الحق انه
هو ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضاحك بالفعل انسانا
يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما يكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة
جزئية ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة
انسان وامتناع ان يصدق مع نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير
الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك
لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج وب المتعاندتين
في وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دائما اشارة
الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة
ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك العكس ذلك فكان بعض ج ب
على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي بل صدقه
معه محال فادى اليه محال ولك ان تبين ذلك بالافتراض فتجعل ذلك البعض د فتجد بعض ما هو ج قد صار
ب اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المط وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن
ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى
قوله وفرض ذلك دائما يكون له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما
بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة ينافي الاصل بحسب الكيفية ويضاده بحسب الجهة بل يلزمها
من الممكنات العامة ما ينافي الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع
الى المط وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى المحال والمؤدي الى المحال وهو المراد من قوله فادى
اليه محال وقدم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب
الوهم الى التخييل دور قوله والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما تبين من حكم المطلق

العام لكن لا يجب ان ينعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون
ج كالضاحك ضروريا لب كالانسان وب كالانسان غير ضروري لج كالضاحك ومن غير هذا
او الحال فيه فلا يصدقه فعكسهما اذن الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية
على ذلك القياس الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة لمثل ما مر في المطلقات بل وجودية
لوجوب كون المحمول لا دائما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة العامة وبعض المنطقيين ذهبوا الى
انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة
لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان
والضاحك ثم قال ومن قال غير هذا او اشار الحال فيه فلا تصدقه اي لا تصدق لبيان ان العكس ضروري
وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المط و
الا فينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري
اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري يناقض الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان
عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا بحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى ما
كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المط الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسهما اذن الامكان الاعم
اي الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان المط لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري
وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة
ما يشملهما معا لا ما يثبت برهان اوزاد ولو كان قال انه الاطلاق الاعم بما فيه لكونه اخص منه في
نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله
ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا ابدا زمدة وجوده فضعيف
وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة
فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما
هو انسان قوله والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا

ثم كل انسان ليس ليس كل انسان حيوانا وذلك ظاهر اشارة الى عكس الممكنات
واما القضايا الممكنة فليس يجب لها العكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا
شيء من الناس يكتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا وذلك هذا المثال بيان
الحال في الممكن الاخص والخاص فان الذي قد يجوز ان ينفى عنه شيء وذلك الذي لا يجوز ان ينفى عنه لانه
موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في
الممكن الخاص مثل نفسه ولا يسمع لما نقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه
يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت
الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل
ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون
شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هف ودرنا قال فاما
لم لا ينعكس السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها الى الموجبة
انما تنعكس الى الموجبة من باب الامكان الاعم فلا يحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص
لامكن ان يقلب من الايجاب الى السلب فيعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون
للسلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون حقا
ايضا ويعود الى السلب وظنهم باطل وقد تحققته مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس
ليس بضاحك ولا نقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضاحك ليس بانسان قوله ولا تلتفت الى تكلفات
قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان
يمكن ان يكون نائما فجهة فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته
ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورة من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان
قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزء من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع
في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون كذبه ظاهرا

لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان
كان حقا فهو لا يفيد المط لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا
بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل فيه اشارة الى
مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة
موجبة ممكنة جزئية واما حكمنا بانها لا تنعكس اما ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء
الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها
في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة
ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب فيه اشارة ايضا الى بعض وباقي
الفصل ظاهر غني عن الشرح **النهج السادس اشارة** الى القضايا من جهة ما يصدق بها
او يكذب لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانها تشترك
في ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقوال المؤلفة
من القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله او يكذب اي من جهة
ما تخييل فان التخييل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال للنفس تحدثه القضية قوله اصناف
القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها
ومشبهات بغيرها ومخيلات يريد بمن يجري مجرى القائسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات
ووجه الحصر ان القضية اما ان يقتضي تصديقا او تأثيرا غير التصديق او لا يقتضي احدهما والاول
اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون
لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبهه فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها
من المشهورات في بادي الرأي والمقبولات من وجه وما يقتضي تأثيرا غير التصديق فهو المخيلات و
ما لا يقتضي تصديقا ولا تأثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات اما معتقدات واما مأخوذات
وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله فالمعتقدات اصنافها

ثلثة

ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج
او لا يعتبر فان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان
لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات
والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور
طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او
ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا فالاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء
بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات
والثاني ما ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها
معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما من شأنه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون الا يكون ر
فهو المجربات وهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج العقل
فيه الا الى غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها
ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما
ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم
هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام قد تتداخل بالاعتبارات كما سيجي بيانه ولذلك جعلها الشيخ
اصنافا لا انواعا قوله فلنبتدئ بتعريف الى الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا
التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا بسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور
لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب
ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنها ما ربما خفي وافتقر الى تأمل لخفاء في تصور حدوده
فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور
الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اخذ مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه
الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سوار

كان له علة أو لم يكن والعلة قد يكون من اجزاء القضية وقد يكون شيئاً خارجاً عنها والاول هو الحكم الاولي
الذي يوجبه العقل الصريح للنفس بتصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور
جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره وانما يتوقف
العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنس
الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات
وهي القضايا التي انما يستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار
حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفاً وغضباً وانا
نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا هذه ثلثة اصناف احدها ما يدرك بالحواس الظاهرة كالحكم بان النار
حارة والثاني ما يدرك بالحواس الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث
ما يدركه نفوسنا لا بالآلات وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان
الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس
بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام
تتبع مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكاراً بتكررها فيتأكد منها عقد قوي لا شك فيه وليس على المنطقي
ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوقعت التجربة قضاء جزماً وربما اوقعت
قضاء اكثرياً ولا يخلو عن قوة قياسية خفية تخالطها المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب
مولم وانما ينعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق وينضاف اليه هيئة فتنعقد التجربة
المجربات تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان
الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقياً فاذن انما هو يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك
سبباً وان لم يعرف مهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً وذلك لان
العلم بسببية السبب وان لم يعرف مهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء
ان التجربة يقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون

تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثرياً وذلك عندما ترجح طرف الوقوع مع تجويز
اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجرباً كلياً عند شخص واكثرياً عند آخر وغير مجرب اصلاً عند ثالث ولا يمكن
اثبات المجرب للمنكر الذي لم يتول التجربة وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك
في وجوده وانما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجربات عند المنطقي
من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما الى قوله وينضاف اليه اقول المشاهدة اذا تكررت
مقرونة بهيئة تامة وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل
مقيداً بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقاً عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود ببلاد الزنج فهو
اسود فله ان يحكم لذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما
يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي الحكم الكلي مقيداً والعقل
المجرد هو الذي يعطيه مطلقاً كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئياً قوله وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي
قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحداً جحد ذلك
لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المكابرة لم تتأت ان يحقق له ما تحقق
عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من نور الشمس بهيئات تشكل النور فيه وفيها ايضاً قوة قياسية
وهي شديدة المناسبة للمجربات قوله هي جارية مجرى المجربات في الامرين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة
القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم المهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين
وانما توقف عليها بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسيأتي
الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية
فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياساً واحداً والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها
انما تختلف بحسب اختلاف العلل في مهياتها والحدسيات ايضاً تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات
ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي قوله وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن
النفس سكوناً تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات

على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا لوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس وغيرهم
ومن حاول هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يؤثر و
النقصان والزيادة فيه وانما المرجع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي
الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام
الشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون كالامارات والمرجع فيه الى حصول اليقين وزوال
الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين
من نقلة الحديث ذهبوا الى التحصيل لشهادة اربعين من الثقات وزد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات
تشتمل ايضا على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس
ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المشاهدات ولذلك لا
تقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي قياساتها معها فقضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن معها ح
ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما اخطر حد المطلوب بالبال
خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة وهذه تسمى فطرية القياسات
والقياس في قولنا الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه
وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله فقد استقصينا القول في
تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات واما المشهورات
من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبولها لا من حيث هي واجب قبولها بل من
حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة
اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول
قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها
ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة
لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم

عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منه عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان
اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا توجبه العقل
الساذج ولو توهم الانسان نفسه بانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا
نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهل ويتوقف فيه وليس كذلك
حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة و
اذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا لم يكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر
وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود
كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التأديبات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرائع الالهية
واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة
وملة كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء
عليها مطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات
ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير
توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها بحجة يشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير
اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصوب ما يقابله
الا جزئه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كونها حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان
ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم
حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا
العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى
ذلك اشار الشيخ بقوله وما يتطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات
مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها الاستقراء
كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغير ذلك وليشترك الجميع

فى انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء حسن او عند الاكثرين كقولنا
الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والآراء المحمودة هى ما يقتضيها
المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهى الذائعات وقد يقابل المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة
باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة فهى قضايا كاذبة الا ان الوهم
الانسانى يقضى بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس
فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كانت لها مبادى واصول كانت
تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك
الوجود فى الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل فى الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل
فى الاصول التى تنتج وجود تلك المبادى فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما
سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى فى النفس من المشهورات التى ليست باولية ويكاد يشاكل
الاوليات ويدخل فى المشبهات بها وهى احكام النفس فى امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها
على نحو ما يجب ان لا يكون لها او على نحو يجب ان يكون او يظن فى المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد
من خلاء ينتهى اليه الملا اذا تناهى وانه لا بد فى كل موجود ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات
لولا ما يرده السنن الشرعية لكادت تكون مشهورة وانما يثلم فى شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم
الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم و
لا يقبله اذا كانت فى المحسوسات فهو مدفوع منكر وربما مع انه باطل شنيع ليس بمشهور بل يكاد ان يكون
الاوليات والوهميات التى لا يزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس وقد يدخل من اصناف المعتقدات من جملة
المسلمات احكام الوهم فى المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولمطابقتها كانت جارية مجرى الهندسيات
شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء واما فى المعقولات الصرفة فاذا حكم باحكام شبيهة بالمحسوسات
فهى كاذبة يكذبه العقل فيها ويأتى بمقدمات لا منازعة فيها بينهما ويولفهما على صورة مقبولة عندهما تنتج
ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم فى الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين

فيهما

لذاتهما

لذاتهما واحكام الوهم فيها اى المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هى مبادى
المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله فى امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها
ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون
بعض الموجودات كذلك او على وجه يجب ان يكون فى المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان
يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلا فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتباعدة خلا
قوله ولا يكاد المدافع اى لا يكاد من يدفع عن القول بالخلا مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه
وهمه قوله على ان ما يدفعه الوهم لا يريد ما ذكرناه قوله مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة
فى الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع فى ضمائر الجمهور قوله واما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها
تقريريات فاما المقبولات من جملة المأخوذات فهى آراء مأخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل او
من نفر او من امام يحسن به الظن واما التقريريات فانها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب
او التى يلزم قبولها والاقرار بها فى مبادى العلوم اما مع استنكار ما ويسمى مصادرات واما مع مسامحة
وطيب النفس ويسمى اصولا موضوعة ولهذه موضع منتظر وهى اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل
بل يحكم بها بنوع ما والاول مقبولات اما من جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة
او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبى او امام كالشرائع والسنن او عن حكيم كالاحكام
تنسب الى بقراط فى الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد ويكون مقبولة من غير ان ينسب الى
مقبول عنه كالامثال السائرة وقبيل المأخوذات يتم اقسامه بها واعلى مرتبة وهى المقبولات اوسطها
وهو ادنى مرتبة وهى الموضوعات فى مبادى العلوم اوسطها وهو مقابل وهى الواقعة فى المجادلات والاخيرة
هما التقريريات والباقى ظاهر قوله واما المظنونات فهى اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج بها
جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف
من جملتها المشهورات بحسب بادى الرأى غير المتعقب وهى التى تخالف الذهن فيشتغل عن ان يلو
يفطن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة لا تأملها وكان النفس تذعن لها واول

ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلان
النفس مع الشعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد تدخل
المقبولات في المظنونات اذ كان لا اعتبار من جهة ميل النفس ايضا هناك مع شعور بالمقابل قد ذكرنا
في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علة كاعتقاد
المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي ترجح فيه احد طرفي النقيض على
الاخر مع تجويز طرف الاخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف
والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الخطابية يصرح
الجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها وللترجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق
وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الرأي والثاني هو المسمى بالمقبولات ومما يشكل
منفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث
يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث وهو الذي يكون للترجح فيه غير ذلك فهو المظنون
المطلق وتدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية
منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي قائله
بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال
فلان الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم المقاتلة من خارج جهرا فهو خائن فانه مظنون من حيث انه
يكلم الخصوم ويؤكد اثبات تكلمه معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يكلم جهرا
اذ لو كان خائنا لاخفى كلامه قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها او المشهورات
ولا يكون هي باعيانها وذلك الاشتباه اما بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى
مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما
ذلك جدا كما يحكى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب احوال
اللفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلائل

الصلات

الصلات فيه التي لا دلائل لها بانفرادها بل انما يدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل الى
ما يعلم الانسان فهو كما يعلم فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يوجد
للفظ من تصريفه وتكون على وجوه اخرى وقد بينت في مواضع اخرى من شانها ان يطول فيها الفروع
وتكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان
كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه
انه متوهم ويلزمه انه متكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة ما فهو متكلف كذلك واذا وصف الشيء
بما وقع منه على سبيل الوهم مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا اشبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخرى
تشبه هذا وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب لما هو كذلك
بحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات التي تشبه الاوليات
فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية
واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب
احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما في المركب في تركيبه الذي يمكن ان
يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها
ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين او خفي كالنور
وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم
تحذف لما كان مشتبها كقولك غلام حسن بالسكونين فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى
حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الاخر عند التحريك والى ليس كذلك كما هو بحسب
اختلاف دلائل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة
واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب
ما يذكر في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول
ثلثة احدها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود

كل

مطلقا لكونه موجودا بالقوة وثالثها اخذ ما بالوصف مكان ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الشئ
او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذى وهم مكلف
لان الانسان ذو وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله كقولنا السقمونيا برد لانه يزيل
السخن ويوصف لمزيل المسخن انه برد فاذن هو قد وصف بما وقع منه على سبيل الوصف اذا شبه
المبرد بالذات من جهة البرد والحاصل منها والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التى يذكرها
ى المتعلقة بالمولفة وهى جمع المسائل فى مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط وسوء
التركيب وسيجى ذكرها قوله وبالجملة كل ما يشير الى السبب الجامع لجميع اسباب الغلط وهو عدم التميز بين
ما هو وبين ما هو غيره قوله واما المتخيلات فهى قضايا يقال قولا فيوثر فى النفس تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما
زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل الفعل قولنا وحكمنا فى النفس ان العسل مرة مهوعة
على سبيل محاكاة للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما
يدرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات
من الاوليات ونحوها والمشهورات قد يفعل فعل المخيلات من تحريك او قبضها وانبساط النفس
لورودها عليها لكنها يكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب فى جميع المخيلات
ان يكون كاذبة كما لا يجب فى المشهورات ما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة التخيل
المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا
قد نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وربما حركت النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق
الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه
ويحاذرونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار فى الحروب وعند الاستمالة والا
وغيرها والتخيل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه
او شهرته واما يقتضيه امور وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة
عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون بالجودة والمطابقة وقد يكون بتحسين الشئ وقد يكون بتقبيحه ونقول

اسم

اسم التسليم يتحقق على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان
التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم فسر التسليم
بانه حال القضية من حيث يوضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه فى اول
الكتاب فظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم
هو تسليم الخصم **النهج السابع** وفيه الشروع فى التركيب الثانى الذى للحجج التركيب الاول
للقضايا والثانى لما تركبت عنها ولا يكون فى حكمها وهى الحجج **اشارة** اما القياس والاستقراء
والتمثيل اصناف ما يحتج به لاثبات شئ لا مرجوع فيه الا القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع
اليه ثلثة احدها القياس والثانى الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه كل حجة فهى اما يتالف
عن قضايا وتنتج المط ليستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار
فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان يكون مطلوبة بل هى المبادى للمطالب وهى التى
ترجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه فى النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما فى الاوليات و
ما ذكر معها او غير واجب كما فى المقبولات وما يجرى مجراها وتسليما اما حقيقيا كما فى الذائعات
او غير حقيقى كما فى المسلمات فى بادى الراى وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات
المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التى يكون باعتبار الشهرة
مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهى بذلك الاعتبار مباد للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة
ولا مسلمة بل هى محتاجة الى بيان لكن لكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهى بذلك
الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثانى الى كونها مقبولة مسلمة باعتبار
الاول فاذن كل ما هو مط لحجة فهو اما شئ لا مرجوع فيه الا القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه
لم يرجع اليه وكل حجة فانما هى حجة بالقياس الى شئ هو المط واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمط
لا يخلو من تناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للاخرى فذلك التناسب قد يكون اما
باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هى المشتملة

على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلابد من ان يشملها
امر يتناسبان به وهو التمثيل وانما قال واصنافها ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد تكون
قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من
التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا
لم يحملا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين فما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق
بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي
الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء فيوخذ على انه
مستوف بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى
فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل يلحق به ويستعمل في سائر الصناعات ويلحق بالقياس
الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل
الشارح قسم ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون
وهو التمثيل بنفسه متن واما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان
يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرية والطير والاستقراء غير موجب للعلم
الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ مثل التمساح في مثالنا بل وربما كان المختلف فيه
والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس
ان يقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان تقول
كل حيوان فاما انسان او فرس او طائر وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى
والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي بينه
الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض
وما في الكتاب ظاهر متن واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يدل الحكم على
ان الحكم موجود في شبهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون

التمثيل ح

الحكم

المحكوم

المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف والذي هو ان يكون المعنى
الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل في
مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا
والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا
في الاصطلاحات واذا ارد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث
كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردا في انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع عدمي ونحوها
ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه
يقتضي كون كل واحد منهما علة للآخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع نزاع
وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد
معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا بكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام
وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع
ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم ايما وقع
دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا وذكر التمثيل
بالاصل حشوا او موضحا استعمال التمثيل للخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والشيخ ذكره في السبر ربما
واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول
آخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس
للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او الاشتباه فرضا هو كك
والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف
من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرط كونه قياسا كونه
بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع
الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يستثني ما يلزم اذا ما بينا كما في القياس

الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا تستلزم القول الآخر لاضمارها قولا لم
يصرح به او لكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب واما الاقوال التي يلزم عنها قول
بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول
آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منها في
قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين اضطرارا
وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا حجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس
اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر
وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا
قلنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان
حيوان فانه يلزم من الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم من الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك
اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول آخر لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري
والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت
القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت مقدمات والمقدمة
قضية صارت جزء قياس واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل للاجزاء الاول
التي لا تركب القضية من اقل منها تسمى حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه كل
ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود وقولنا كل ج ا نتيجة والمراد
من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى يلزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم
القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا
شرطه في قياسيته فربما كان مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه
على غير واجبة كان يلزم عنه قول آخر وذكره ظاهر وانما قال واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية
التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو فلا يكون من ذاتها

ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست
بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل للاجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب
المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسبة بينها اشارة خاصة الى القياس والقياس
على ما حققناه يكون على قسمين اقتراني واستثنائي فالاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض
الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اريناه في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي
يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم لكنه
وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها وذلك مثل قولك ان كانت
هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم
فتجد في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد يكون من
حمليات ساذجة وقد يكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي تكون من شرطيات ساذجة
فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مركبة منهما فاما عامة
المنطقيين فانهم انما تنبهوا الحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط ونحن
نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقا
بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في
هذا المختصر على هذا القدر المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف اما من حمليات او شرطيات وخصوا
الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم ينتبهوا الشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول
هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات
الاقترانية من القوة الى الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات
وباقي الفصل ظاهر اشارة خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك
يكرر ليس الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا الذي ب ويوجد فيه لكل واحد من المقدمتين شيء يخصها
مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة وا في مقدمة ويوجد النتيجة انما تحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث

قلنا كل بج آ وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ب ج اللذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر
وما كان محمولا فيهما او تاليا مثل آ في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى
والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وما تأليفهما يسمى اقترانا وهيئة التأليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين
يسمى شكلا وما كان من الاقترانيات منتجا يسمى قياسا هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو
ظاهر والاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الآخر والاصغر سمي اصغر
لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتضاء الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر لكونه كليا فوق
الاوسط في ذلك الترتيب غالبا والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو
لب وب مساو لج انتج فآ مساو لج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احدهما
وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت الثاني انا اذا قلنا
الانسان حيوان والحيوان جنس يتكرر الحد بتمامه ولم ينتج ثم قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو
الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن
المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا
وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق
في الوجود فكيف يقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود
على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال الشبه ان يكون الج
ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون محمولا ايضا على غيره والذي
يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن الاشكال الاول انا
اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج فآ مساو لج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب
الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول
بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف
قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف و

مفهوم

ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا
بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبر آن عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف
والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول
بآلة حديدية ينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد
مقتول بآلة حديدية التي ظننّاه مقدمة لم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان 29
احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما
شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا
قلنا فيه الدرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة
اخرى اليه هي قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد ان شاء الله تعالى
وعن الاشكال الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الحيوان الذي هو المقول
على الانسان حق لكن ليس من وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما
لا بشرط شيء فان شرط الشيء ههنا يراد به ما من شأنه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا
بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه لتحصيل والثاني
ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوخذ مع شيء وبيان ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام
ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس عام مركب
من معنى الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس لا يحمل على شيء مما هو تحته وفرق
بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني
وما اجاب به على سبيل الشك فهو الجواب ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان
يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن
المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال
الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان

هو المحمول عليه لا مع قيد اخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فنقد اثبتنا ان البحث
عما هو الحق فيه **اشارة** الى اصناف الاقترانيات الحملية اما القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط
اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه
كان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا جدا بحيث يكون قياسيته ضرورية المنتجية
بينة بنفسها لا يحتاج الى حجة لكن وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج الى ابانة قياسيته ولا ينتج عند الكلفة
شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا
بيني القياسية ما فيهما من الانتاج قريبين من الطبع فيكاد الطبع الصحيح يتفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك ولا
او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فليلحظ لمية قياسيتهما عن قرب ولهذا صار لهما قبول وتعلم الاول
الطباع وصارت الاشكال الاقترانية الحملية بالمتفق اليها ثلثة ولا ينتج شي منها عن جزئيتين ولا عن سالبتين
ففيه نظر وسنشرح لك المتقدمون قسموا الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا
في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت القسمة الاشكال الثلثة ولم يعتبروا
القسم الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا الى ذلك اعتذروا
لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع
مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخيرين
بعكس احدى المقدمتين ليرجع الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين
جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخيرين وان كانا يرجعان الى
الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات
ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك كقولنا الجسم والانسان ليست بمركبة فان عكسها ليس
بمقبول عند الطبع ذلك القبول واشباهها انما يختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان
يتكلف برد ما الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فالشكل الرابع ايضا عساه لا يقوم غيره مقامه
اما في الضروب التي ترتد بعكس المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما في الضروب

التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل
وغير كامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض قوله
ولا ينتج شي منها عن جزئيتين اقول وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا
فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه نظر اقول المنطقيون
قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض
الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر **الشكل
الاول** هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او في حكمها فان
كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما تصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط ويكون
كبراه كلية ليتادى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط اقول المحصورات الاربع ممكنة
الوقوع في كل مقدمة فالاقترانيات الممكنة بحسبها يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج و
يكون قياسا وبعضها لا ينتج وليس بقياس ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت
له ضروب من المختلطات عددها يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في ان
ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى
موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة الوجودية
اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب
قد تنتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان
يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما كان ممكنا في طبعه والحكم الايجابي
حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم
الشيخ ههنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان هذا موضع نظر وذلك ان مثل هذا
القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا بذاته بل بغيره وقد اعتبر هذا لينعقد
في صدد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة

فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود
المشتمل عليها فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وبهذا الشرط اعني الاول
يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه
ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على الخارج عن الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان
على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني اعني كون الكبرى كلية
وهذا الشرط يفيد تادي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعموم جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه
لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم
بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه فقد ظهر مما
تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى
فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان
قوله والقراين القياسية بينة الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
يوجدان معا في اربع قراين من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية
اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القراين القياسية اربع
والباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجهة بجهات
تستلزم سالبتها موجبتها كانت القراين القياسية ثمانية وجميع هذه القراين بينة الانتاج
في هذا الشكل لما سنذكره قوله فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو ا بالضرورة او بغير
الضرورة اكان كل ج ايضا ا على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى
في الضرورة واللاضرورة وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب ا او بغير الضرورة دخل
ج تحت الحكم لا محالة وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله وكذلك اذا قلت بعض
ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان كان عاما لكل ب دخل
ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون القراين القياسية هذه الاربع وهذان الضربان

صغراها

صغراها موجبة جزئية وكبراها كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية
والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان
كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم
من ب الى ج تعديا بينا معناه ان انتاج هذه القراين وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة
انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية
موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم
من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان وحاصله ان
قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون
الحكم فيها بالقوة اما ان يلتئم مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع
كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها
بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية ثم الكاملين الاخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال
على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية قوله
لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك امكان امكان وهو قريب من انه يعلم الذهن انه ان كان
فان ما يمكن ان يكون قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط
من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يكون ممكنا وذلك لان
الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم
من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون ب يمكن ان يكون ا فقد استلزم من الامكان
الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون ا فلا يجب ذلك الفرض
ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود ا فقد سقط الامكان الثاني فكان ج بالوجود ا من غير لزوم محال
وكلما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون ا والوجه في ان هذا الحكم
ليس بموجود في الذهن وقريب من الوجود وفيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن ممتنع

ان يكون ممكنا وهو اول في عكس النقيض لما قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب
لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون كل ج
آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط
الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط
من مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان
الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا
قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون كل
انسان مباشر القلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب
بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان العام
في قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري
وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة
وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل
هو بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق
كانت النتيجة مشتملة بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن
ان يكتب بذلك الامكان ثم اذا قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة
المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي فيه بالقوة بعد بل بامكان شامل للفعل و
القوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم
الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل ب آ بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب
اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان
ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه اذ قوله
فان كان كل ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها ذ...

فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان المحمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول
عنه البتة ما دام موجود الذات والا كان ذا ملاعنة لا ما دام ب فقط ولو كان الحكم عليه بانه اعند
ما يكون ب لا عنه ما لا يكون ب كان قولنا كل ب آ بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه ان كل
موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة انه آ ما دام موجود الذات كان ب
او لم يكن وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين
انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط
من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية لما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري
والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث
ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان
كانت مع الصغرى فعليتين تنتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لها
مع المحتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان يكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع
اي كبرى اتفقت بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون تابعة للصغرى كالحاصلة من
ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما
عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي ابتاع
الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم كان بانه آ او ليس بآ فان
مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل
فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب لكنه لا يصير منه ب ولا في وقت من الاوقات ان
يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة ومع
يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يجوز ان ينقسم الى ما يوصف
بب بالفعل ولا ما لا يوصف بب دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات
او غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو ب بالفعل ان

يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان بحسب فلا يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز
وجود كلي دائم غير ضروري وانما يندفع الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري
بالانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبها لا قولنا كل
ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى اذا
كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج لان الممكن الحقيقي سالبه
لازم موجبه يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما تنتج الموجبة
لقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا
قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة
مع غيرها وهذا مما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد شرحه حين قال فاما من سالبتين ففيه نظر سنشرح
لك قوله فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا
اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة
ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في ما نذكره فلا تلتفت الى ما توهم ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين
في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى هذا الاستثناء المذكور ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتيجة
هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع في احد المقدمتين حكم جزئي
او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية
للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة
والكبرى غير ضرورية فان النتيجة في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني ما سيجيء ذكره وهو
وهو ان يكون الصغرى موجبة غير ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى
موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فيكون
اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى الا قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي

عطف هذا الحكم بلفظ او على ما قبله اي على ما استثناه مما لا يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا
كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به في هذا الموضع وقد وقع لعادت في النسخ وقد غلب
على ظن الفاضل الشارح انه قد وقع في سياقة الكلام تقديم وتاخير من سهو ناسخه قال وتقدير الكلام
هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان
الممكن الحقيقي سالبه لازم موجبه او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة جاز ان تكون منتهى ها
سالبة وتنتج وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك استانف
فيقول فيكون اذن النتيجة ممكنة خاصة والا في ما نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى
عرفية على ما يجي بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا واقول
ويحتمل ان يكون كل واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام ايضاً ها
بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة
او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في ما نذكره وعلى هذا
التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة
الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر ايضا عن العرفية بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فان اذا
ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما توجبه لنفس الايجاب
والسلب المطلقتين ويكون قوله الا في ما نذكره استثناء آخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية
وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره وليستقيم
الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف
سطر من موضع والحاقه بموضع آخر ولستغني فيه عنهما بنوع من التبديل والزيادة الواو في قوله الا في
ما نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية اي ليس الامر كما ذهب اليه من ان النتيجة تتبع
اخس المقدمتين في كل شيء بل انما يتبعها في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور

في الكيفية وهو انها في الممكنات الوجوديات لا تنتج الا حين في السلب بل تنتج الكبرى ولو واعلم
انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا
بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب
بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف
بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه
ومن الضرورية حتى يصدق وح فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما
تكون ضرورية لان ج يدوم بدوام ب فيدوم آ لها بالضرورة المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى
الوقتية الوجودية لا يمكن ان يصدق فانا مثاله ان يقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك
متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه
بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات
والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض
لا دائما بحسب الذات هف فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان
هذا الوصف لا يكون دائما له والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي ان
بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاولى فاذن لا ينتظم منهما قياس
صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو لو وقوع التناقض فيهما او
التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى يكون كاذبة ليستقيم ايضا
على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى يناقضها علم
انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا
الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف
الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من
الموضوع حتى تصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا

فليس

فليس لشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرفية
وذلك غير الحق فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب
ان يكون الكبرى اعم اي اذا كان الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان
يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وح يصير الاقتران من ضرورية
دائمة ومع دائمة وقال الشيخ وح فان نتيجتها يكون ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين الضرورة
والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف
ولا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال
وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي
ان يلحق بهما موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك
لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير
ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما
لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة يكون وصفية مثلهما ففي المثال الثالث من هذين
المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة
بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها ترجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي
ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلا ان ساعده التوفيق والله المستعان الشكل الثاني

اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن
خلط منهما ولا شك في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف
كانت بل انما الخلاف في المطلقتين اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون
انه قد يكون منهما قياس ونحن ندعي غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف
فيهما بعينه ذلك ولا قياس منهما عندنا لان هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف
والجهة لان الانسان والفرس لما يشتركان في حمل الحيوان عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك

حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا ليسه كان في ذلك الحمل والسلب بعينهما
ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك
في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء اخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث يجمعهما على شيء
واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف
بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف
والحق ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم
من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط
فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط
للاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة
في البعض الاخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب
وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب
ولا حمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات
والوجوديات قد تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ انه لا قياس في
هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف
فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه فبما بينه قوله وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما
على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب
ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر
فلا يوجب شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الآخر و
قد يوجد جمع هذين للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر والا يوجب ذلك ان يكون احدهما
محمولا على الآخر فلا يلزم ان فيما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة اما الشيء الواحد كالانسان قد
يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن

والانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء
كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان
ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد
من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد من الناس بساكن او
جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر كل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا
يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان
وقد يعرض جمع هذين للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس وذلك بان
يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن
ولا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب
ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس مما يتالف من المطلقات والوجوديات قياس والفاضل الشارح
فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا
الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذين يحتجون به
في الاستنتاج من المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فيشير الى ما يطرد في المطلق العام
والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس ومما لا ينعكس في السلب او الخلف باستعمال
النقيض وشرائط النقيض فيهما لا يصح او القائلون بان الاقتران من مطلقتين مختلفي الكيف قد تنتج
يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات
تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه لم يصدق لا شيء من
ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى لينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى
وهذا مبني على ان المطلقات يتناقض وقد بينا ان للمطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض
في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات عن مقدمتين
فيهما موجبة وسالبة اذا كانت سالبتهما من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت ان

يحتجون ر

ان القضايا المطلقة السالبة لكل فهناك ان كان تاليف من مطلقتين او من ضروريتين او من
مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرط ان تختلف القضيتان في الكيف وتكون الكبرى كلية اقول القياس
في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيف بشرط ان يكون السالبة بحيث تنعكس او تكون لها نقيض
منها بها فالمطلقات المنعكسة وهي الوقتية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج لبسيطة
ومختلطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف
الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير محض وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت
السالبة مطلقة فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد وذكر الحكم في الجهة للشيخ
هذا الحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يثبتون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل
الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون
ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء
كانت الضرورية فيهما سالبة او موجبة والضرب الاول ههنا هو مثل قولك كل ج ب
ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى
فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون الضرب الثاني من هذا الشكل العبرة في الجهة للكبرى
والثاني منهما مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الصغرى ونجعلها
كبرى فينتج فلا شيء من ا ج ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة
فانما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منهما قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض
ج ا بعينه بما عرفت والرابع مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج ليس بعض ج ا والا فكل
ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف ليكن د
البعض الذي هو من ج ليس ب فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض ج د فلا
كل ج ا ومن ههنا يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبان بالعكس لان
الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منهما ومن الصغرى قياس فانه لا قياس

من جزئيتين لما اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون
الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا يكون الا بالسالبتين كلية وجزئية
والكبرى السالبة لا يكون الا بموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وتنتج سوالب فالشيخ بين الضرب
الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى نعني بحسب الاغلب
فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى للتحا
عكس المطلق من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة
لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت
السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت
النتيجة ما ينعكس اليها وهي العرفية العامة بقيد اللادوام في البعض كما سبق ذكره وبين الضرب
الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة
الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فشرع في بيانه بالخلف والافتراض اما الخلف فبان
اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت
الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان
عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان احديهما لا شيء من د ب و
الثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها يكون جهة صغرى القياس لا تنافي فانه لو كان
لم يتعين الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه
لا يضر نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى
بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران
القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك
الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتاليف قياسي
على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما

المحمول لا د

اوردت على هيئة قياسية لازالة الاشتباه بوض للاذهان من جهة تعيين الموضوع فى القضية الاولى
للافادة ثم لم يكن معلوما يراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بالمشتمل على مقدمة
جزئية فحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت فى الشكل الاول للكبرى قوله هذا كله وليس
فى المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذى لا ينعكس فان ما اورده
من منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس لو صح منع انعقاد القياس من هذا المختلط
لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان
الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين هاهنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدأ
بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك
البيان الذى بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف
الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس الذى يستعمله الان والمطلق سالب فقد ينعقد القياس
اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن
موجبا او سالبا ينتج بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانه ينتج وفى بعض النسخ او بالافتراض
فانه ينتج ولكن النتيجة هى التى عرفتها فى الشكل الاول وانما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة
فلا يخ اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخ اما ان يقع فى الكبرى او فى الصغرى
فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء
كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة
مثاله كل ج ب باحد الامكانين ولا شئ من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجودى وبيانها
اما بعكس الكبرى لان المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شئ من ج ا بالامكان العام
كما ذكرناه وهو المط واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شئ من ج ا بالامكان العام فبعض
ج ا بالضرورة ولا شئ من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج
ب بالامكان هف وانما يلزم ذلك بحسب ما ذكره الشيخ فى الشكل الاول ويصح ذلك اذا كانت

المطلقة

المطلقة ضرورية سالبة ولا يصح اذا كانت دائمة ويمكن ان يبين ذلك بوجه اخر وهو ان نجعل
بعض ج ا بالضرورة كبرى وكل ج ب بالامكان صغرى فينتج من الشكل الثالث بعض ب ا
بالضرورة كما سيجى وينعكس الى بعض ا ب وبعض الاوقات كونه ا وهو لا يصدق مع الكبرى
فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى الاقتران فى الخلف بل نقول ان نقيض
النتيجة كاذبة لانها يناقض الكبرى كما مر ذكره فى الشكل الاول واما الافتراض على ما فى بعض
النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والا ظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض
هاهنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير
الاقتران بين مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى
مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجى بعد هذا الكلام
قوله وان لم يكن سالبة بل موجبة الا كيف كان ذلك لم يكن قياس الا فى تفصيل لا يحتاج اليه هاهنا
معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل يكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التأليف
قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب
والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شئ من ج ب بالامكان وكل ا ب
بالاطلاق لم يكن ان يرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى ينعكس جزئية
واذا قلنا لا شئ من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شئ
من ا ب بالامكان انعكست الصغرى فى الاول وانتج مع الكبرى لا شئ من ا ج بالامكان وهى
غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى فى الاول والصغرى فى الثانى جزئيتين فالنتيجة
على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شئ منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو
بعض ج ا بالضرورة بكل واحد من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها
لا تكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى الوقتية الوجودية السالبة بالكبرى
الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعنى القول بانعكاس الصغرى كنفسها

فان عكسها مع الكبرى كل ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبتها لا لما ادعاه
قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة
ضرورية سالبة فتكون النتيجة محتملة للطرفين وما بين فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب
بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل ذي س نائم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان ذي س واما
التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان مختلفتين في جهة الوجود الذي
لا ضرورة فيه فكان الحكم فيهما في وقت من اوقات كون الشيء بحيث يكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى
في كون ما هو به دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة تجب الوصف
والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان
لم يكن محتملة فسواء اختلفا فيه او اتفقا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين
ولكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية مثاله ان يقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا
كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم كل جالس قد يحرك يده اي في بعض
اوقات جلوسهم والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع
اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات
كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر وقد يخلو عما يلازم وصفا آخر
فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الاخر ضرورة واما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الاخر او ينافي
ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الاخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او
اجتماع منافيه به واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه
من باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب
في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما
وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم
بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى يقتضي جواز اتصاف

اعد بهار

الاصغر

٧٨

الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء
من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى يقتضي جواز خلو
الاصغر عما يلازم الاكبر فيلزم جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع
المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء
من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان
نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر
او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي
تعاند الموصوف بها والشرط الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي
يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه دائما اما
دائما او ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حتى يكون الحكم دائما بحسب الوصف من
غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين
ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق
المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين بيانه بالرد الى
الشكل الاول او لم يتبين بشيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى
وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة
تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها ابدا مثاله اذا لم يكن
ان يصدق قولنا بعض ج آ دائما مع قولنا كل آ ب او لا شيء من آ ب ما دام آ لا دائما فلم الو ب
ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج آ مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم قوله ويجب ان
نقيس على هذا المختلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة
ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما
اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس

بعد ان نعلم ان فی هذا الخلط زیادة قیاسات وذلک لانه اذا کان التالیف من ممکن صرف و
ضروری او من وجودی صرف وضروری والکبری کلیة تم القیاس سواء کانت موجبتین
او سالبتین معا فضلا عن المختلفتین اما اذا اختلفتا والکبری کلیة فستعلم ما علمت واما
اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا کان بعض ج بحیث انما یصدق ب علی کله بالایجاب غیر ضروری وکان
ب علی کل ما هو ج غیر ضروری او المفروض من ج غیر ضروری فان الحلاوة عند ما کان کل ج هو
ا فان ب ضروری علیه ان طبیعة ج او المفروض منه مباینة لطبیعة ا لا یدخل احدهما فی الاخری
فلا یمکن ذلک سواء کان بعد هذا الاختلاف اتفاق فی الکیفیة الایجابیة او الکیفیة السلبیة
ولذلک البعض من ج الی لغة لانی ذلک ان کانت الصغری جزئیة ونعلم ان النتیجة دائما تکون ضروریة
السلب وهذا مما غفلوا عنه معناه ان الضروری اذا اختلط بغیر الضروری افاد التباین الذ
بین حدی المط وانتج الضروری السالب وان اتفقت المقدمتان فی الکیف فضلا عن ان تختلفا
فیه اما علی تقدیر الاختلاف فللبیانات المذکورة واما علی تقدیر الاتفاق فلانک تعلم انه اذا کان
ج الاصغر بحیث یصدق ب الاوسط علی کله بالایجاب غیر ضروری او سلب غیر ضروری حتی یکون
الحکم بب علی کل ج لا بالضرورة او علی المفروض من ج یعنی علی بعضه لا بالضرورة وکان ا الاکبر
بخلافه اما یکون الحکم بب علی کل ا بالضرورة فانه یکون کل ج او بعضه المفروض منه مباینا للا
الذی هو ا بالضرورة لا یدخل احدهما فی الاخر ولا یمکن ذلک حتی یکون لا شیء من ج ا او لیس بعض
ج ا بالضرورة وهو النتیجة سواء کان الحکمان الاولان ایجابیین کما فی قولنا کل انسان او بعض
الحیوانات متحرک لا بالضرورة وکل فلک متحرک بالضرورة او سلبیین کما فی قولنا لا شیء من
الناس او نفس بعض الحیوانات ساکنا لا بالضرورة ولا شیء من الفلک بساکن بالضرورة فانهما
ینتجان لا شیء من الناس او لیس بعض الحیوانات بفلک بالضرورة وعلی هذا التقدیر یصیر الضرب
المنتج من هذا الاختلاط وما یجری مجراه ثمانیة وهو معنی قوله بعد ان فی هذا الخلط زیادة قیاسات
وهذا مما غفل الجمهور عنه الشکل الثالث الشرط فی کون وان هذا الشکل منتجا ان یکون الصغری

موجبة او فی حکمها کما علمت وفیها کلی انها کان وانت تعلم ان قرائنه یکون ستة لکن الستة
تشترک فی ان نتایجها انما تجب جزئیة ولا تجب فیها کلی فانک اذا قلت کل انسان حیوان
وکل انسان ناطق لم یلزم ان یکون کل حیوان ناطقا ولزم ان یکون بعضه ناطقا بان تعکس
الصغری ثم لهذا الشکل ایضا فی الانتاج شرطان احدهما کون الصغری موجبة او فی حکم الموجبة
ای یکون سالبة یلزمها موجبة کما مر فی الشکل الاول وذلک لان الاصغر اذا کان ملاقیا
للاوسط بالایجاب کان حکم القدر الذی لاقی الاوسط منه حکم الاوسط فی ملاقات للاوسط
ومباینته واما اذا کان مباینا للاوسط بالسلب کالفرس مثلا للانسان فلا یعلم ان الاکبر المحمول علی
الاوسط هل یلاقیه کالحیوان او یباینه کالناطق وکذلک المسلوب عنه کالصهال تارة والجماد اخری
والشرط الثانی ان یکون احدی المقدمتین کلیة وذلک لکن یتحد مورد الحکمین من الاوسط فیتعدی
الحکم بالاکبر الی الاصغر فانهما ان کانتا جزئیتین فقد احتمل ان یختلف المحکوم علیه من الاوسط فی المقدمتین
کما تقول بعض الحیوان انسان وبعضه فرس او لا یختلف کقولنا بعضه انسان وبعضه
ماشی وهذان الشرطان لا یجتمعان الا فی ست قراین من الست عشرة الممکن وذلک لان
الصغری الموجبة الکلیة یقترن بکل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئیة تقترن
بالکلیتین منها فیکون الجمیع ستة ولا ینتج الا جزئیة وذلک لان الاصغر المحمول علی الاوسط یجوز
ان یکون اعم منه کالحیوان علی الانسان وح لا یکون ملاقاة الاکبر کالناطق ولا مباینته
کالفرس الا للقدر الذی کان ملاقیا منه للاوسط وقیاسات هذا الشکل لیست بکاملة لکن
قال الشیخ فلزم ان یکون بعضه ناطقا بان یعکس الصغری لانه ح یصیر بالارتداد الی الشکل
الاول کاملا بینا لم نجعل هذا الکل معیارا فی المرکبات من کلیتین واما اذا کانت الکبری جزئیة
لم ینفعک عکس الصغری لانها اذا عکست صارت جزئیة فاذا قرنت به الاخری کان الاقتران
من جزئیتین فلم ینتج بل یجب ان یعکس الکبری ثم النتیجة کما علمت ای اجعل عکس الصغری معیارا
للرد الی الشکل الاول فان هذا الشکل انما یخالف الاول بوضع الحد فی الصغری کما ان الثانی

خالفه بوضع الحدود فى الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية فى هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله فى المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغى ان نعكس الكبرى ونجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم نعكس النتيجة مثاله كل ج ب وبعض ب آ فبعض ج آ لان الكبرى تنعكس الى بعض آ ب وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض آ ج وينعكس الى بعض ج آ **أقول** واعلم ان العبرة فى الجهة المحصلة هى التى ستعين فى الشكل الاول على نحو قياس ما اوردناه انا لكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس الكبرى فيتبين ذلك بالافتراض بان يوضع ب الذى هو آ ج فيكون د ج فيكون كل د آ فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج فكل د ج ويؤدى اليه وكل د آ ينتج فبعض ج آ والجهة ما يوجبه جهة قولنا كل د آ الذى هو جهة بعض ب آ جهات المقدمات قد يبقى فى نتائجها كما هى وقد لا يبقى والباقية قد يكون بالاتفاق بالاتفاق وقد لا يكون وما بالاتفاق كما فى نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين فى الشكل الاول فانها انما يوافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما فى نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية فى ذلك الشكل فانها انما يوافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى جهة بتلك الجهة والجهة المتحفظة هى الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار فى الجهة المتحفظة وهى الجهات التى يتعين فى الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فانه فى اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فظ واما فيما يتبين بنفس الانتاج بعكس الصغرى الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا يبقى بعد العكس محفوظة فيتبين ذلك بالافتراض اى يتبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا فى ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب آ

وذلك

وذلك بان يعين البعض من ب الذى هو آ بالوضع ولنسميه فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ب ود آ والثانية كل د آ والاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هى الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية فيحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى **قوله** والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى يصير كبرى عند عكس فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاءهم الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاخس منها وذلك بعكس الاخس واردها الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون فى الاول الا الكبرى جزئية كما فى هذا الضرب الذى يتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة فى الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم فى هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه **قوله** وقد بقى ما لا يتبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يقترن قياس بل انما يتبين بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف بان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ج آ فكل ج آ وكان كل ب ج فكل ب آ وكان ليس كل ب آ هذا خلف واما طريق الافتراض فبان نقول ليكن البعض الذى هو ب وليس آ هو د فيكون لا شئ من د آ ثم انت مع نفسك والجهة فى الجهات ما يوجبه الكبرى ايضا **ش** قد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقى ضرب واحد وهو الذى صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغى ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف

مكما ذكره وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة
ابدا لينتج ما يضادا او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعينه واحال بانه
على معنى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر فيكون ضروبه اذن ستة اولها من موجبتين كليتين
الثاني من موجبتين والصغرى جزئية الثالث من موجبتين والكبرى جزئية الرابع من كليتين والكبرى الرابع ح
سالبة الخامس من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة السادس ح
كبرى وهذه خاتمة للفراغ من بيان احكام هذا الشكل عدد ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب مورد ح
تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يغير تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثالثها الضرب
ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما
ان الصغرى الضرورية لا يناقض الكبرى الوقتية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة
انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان الوقتيتين لا ينتجان عرفية بل
مطلقة وصفية كما تقول كل كاتب يقظان ويباشر القلم ما دام كاتبا ولا تقول بعض اليقظان
يباشر القلم ما دام يقظانا بل في بعض اوقات يقظته قد اتينا على اتم ما اشتمل عليه الكتاب من
احكام المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف مما ليس فيه ولم نتعرض
للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط
من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر وبالله التوفيق **النهج الثامن** ٥ في
القياسات الشرطية وفي توابع القياس **اشارة** اما الاقترانات الشرطية فانا سنذكر بعض
هذه ونخلي عما ليس بقريب من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره
سائر الاقترانيات اما ان يكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا
او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب
على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات
والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدا بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع

في ذلك

في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما لنفس الامر وبحسب الطبع واما
بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا
ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث استعمالها على وضع كاذب
وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيهما انما يكون بحسب الاختلاف
في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة
للزوم الصادق المقدم والاتفاق مناقض اذا خالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد
المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في
وقت من الاوقات ويصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية
تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية
تصدق مع عدم مصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فيناقضها
المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات والا
يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية
المحضة فيناقضها ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور
فيما مر وهي سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيهما فاللزومية السالبة
الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتنع
انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس
اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض
مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يتفق ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا
لان وضع المقدم ممتنع وينعكس اذا لم يشترط ذلك فيه ويقال الاستصحابية عليهما و
اما الموجبات فجميعها ينعكس جزئية والا لصدق الكلية السالبة وينعكس كنفسها على الوجه
المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس

يمكن ان ح

لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يكن ان يتى قد لا يكون اذا كان
زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد تبين تناقض لشرط الاختلاف فى الكيف والكم
وارتفاع عنادها فى نقائضها اى عنادكان ولانه خلل للعكس فيها لان اجزائها ربما يكون
اكثر من اثنين ولانها ايما نزر بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ فى
النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجرى امر المنفصل والمتصل فى الحصر والاهمال والتناقض
والعكس مجرى الحمليات وترجع الى الشرح قوله ونقول ان المتصلات قد تتالف منها اشكال
ثلثة كاشكال الحمليات تشترك فى تال او مقدم وتفترق بتال او مقدم كما كانت الحمليات
تشترك فى موضوع او محمول وتفترق بمحمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام مثال الشكل
الاول كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج فكلما كان ا ب فه ز ومثال الشكل الثانى
كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان ه ز فج د ينتج فليس البتة اذا كان ا ب فه ز وبيان
اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم وبيان الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان يعين الحال
التى يكون فيها ا ب وليس ج د ولكن هى عند ما يكون ح ط فيحصل منه قضيتان احداهما
ليس البتة اذا كان ح ط فج د والثانية قد يكون اذا كان ح ط فا ب فيولف القياسان
المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د فا ب وكلما كان ج د
فه ز فقد يكون اذا كان ا ب فه ز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم
وغير اللزوميات قلما يقع فى التاليف لانها لا يفيد فى الاكثر ما لا قران على مكتسبات اللزوميات
اللفظية لا يستعمل الا فى الالزامات الجدلية او الخلف كما يتى على من زعم ان الاثنين فرد
كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا
فهو زوج فانها لا يفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف
لجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما هو فى هذا المثال واجيب
عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط فى انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد تقع الشركة

بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام فى
هذا مما سلف سهل وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك هذا المعنى وليكن ا اما
ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب وج و د فهو ه فكل ا فهو ه واستخراج
الاحكام فى هذا ايضا مما سلف سهل هذا التاليف ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء
المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد يقع صغرى وقد يقع كبرى والاول
ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغى ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع فقط
كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل ا ب ودائما كل ب اما ج واما د ينتج
منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها وهى دائما كل ا اما ج واما د ومثال الثانى كل ا ب ودائما لا
شىء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتها وعليه يقاس الضربان الباقيان والثانى ان
كان على هيئة الشكل الثانى فينبغى ان يكون المنفصلة كلية موجبة اجزاؤها كلية سالبة مخالفة الكيفية
للصغرى وينتج منفصلة سالبة الاجزاء كقولنا فى الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شىء من
ا ب واما لا شىء من د ب فدائما اما لا شىء من ج ا واما لا شىء من ج د والضرب الثانى لا شىء من ج ب
ودائما اما كل ا ب واما كل د ب فدائما اما لا شىء من ج ا واما لا شىء من ج د وعلى هذا القياس واما
على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها مثاله كل ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج فبعض ب اما ج
واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغى ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وح اما ان يكون
مشتركة فى المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة فى الموضوع فهى ينتج فى
الشكلين الاولين حملية ويكون التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب
الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د ومثال الضرب الثانى
كل ا اما ب واما ج ولا شىء من ب ج ولا من ج د فلا شىء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى
بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثانى كل ا اما ب واما ج ولا شىء من د ب
ولا ج فلا شىء من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا يتبع مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة

فى المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا واما كل ا آ ب واما ج د وكل ب د وكل ج ه فدائما ا
ا د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يقتضى كلاما ابسط قوله وقد يقترن الشرطية المتصلة
مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك تالى المتصلة الموجبة على
احد انحاء شركة الحمليات فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف
من التالى الذى كان مقترنا بالحملية مثاله انه ان كان آ ب فكل ج د وكل د ه يلزم منه انه ان
كان آ ب فكل ج ه وعليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته للحملية فى هذه الاقترانات اما ان
يقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين يشارك المتصلة اما فى مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة
اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة فى
التالى والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التى تكون من اقتران التالى والحملية
وهى مستوفاة بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان آ ب فكل ج د وكل د ه فان
كان آ ب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثانى ان كان آ ب فكل ج د ولا شى من
ه د فان كان اب فلا شى من ج ه وعلى هذا القياس واما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف
ينحل اليه على ما سياتى والاقتران الثانى ان تكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا فى التالى والمتصلة
موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه د فكل ب آ ينتج ان كان ه ز فكل ج آ وباقى الاقترانات
بعيد عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين يشارك احديهما تالى الاخرى اذا كان
ذلك التالى متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول فى الاقترانات الشرطية فلا
يليق بالمختصرات ش التاليف المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات
المؤلفة من سائر القضايا فقد تتفاوت بحسب التاليف وهذا النوع الذى اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل
وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهى الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما وهى التالى متصلة
والقضية الاخرى وهى الكبرى متصلة من حمليتين وينتج متصلة كالصغرى مثاله ان كان اب فكلما
كان ج د فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان كان آ ب فكلما كان ج د فح ط هذا الاقتران ايضا يقع على اربعة

اولى

الانواع كالذى يشبه به مما مر ويكون على قياسه واما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف فى
المتصلات الذى سيبين به الاقترانات المتصلة انما ينحل اليه اشارة الى قياس المساواة
انه ربما عرض من اهمال المقدمات اشياء يسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس
مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا وقد سقط منه ان مساوى المساوى مساو
وعدل بالقياس من وجهين من وجوب الشركة فى جميع الاوسط الى وقوع شركة فى بعضه هذا قياس
له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما كقولنا الانسان من النطفة والنطفة
من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشى فى الشى فى الشى والشى على الشى على الشى
وما يجرى مجراهما وهو عسر الانحلال الى الحدود والمرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان
الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا فى الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجه
الى وقوع الشركة فى بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع
اليه فى امثاله وهو يمكن ان يعد فى القياسات المفردة ويمكن ان يعد فى المركبة وبيانه ان قولنا
آ مساو لب قضية موضوعها آ ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب فى القضية
الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه فى النتائج التابعة وحينئذ يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا
عن قولنا مساو لب وفى حكمه فان جعلنا وقوعهما فى القضية كالاسمين مترادفين كان قولنا آ
مساو لب وقولنا آ مساو لج فى القوة قضية واحدة وتضيف اليها الثانية التى هى فى قوة الاولى
قولنا ومساو لمساو لج مساو لج فينتج ان آ مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا
واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان
فى القوة قضية واحدة فالمؤلف من قولنا آ مساو لب والمساوى لب مساو لمساو لج لان
ب هو مساو لج ينتج فآ مساو لمساو لج ثم تضيف اليها الكبرى المذكورة وهى قولنا مساوى
المساوى لج مساو لج وينتج فآ مساو لج وبهذا الاعتبار يكون القياس مركبا من قياسين فاذن
قولنا آ مساو لب على التقدير الاول فى قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثانى صغرى القياس

الا دالة لغيرهما وقولنا و ب مساو لـ ج ليس بجزء للقياس بل هو بيان حكم ما للياء الذي هو جزء
احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا و مساوي لـ ب و ب مساو لـ ج هو كبرى
محذوفة وانما اورده الشيخ قبل الاقترانية الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا
فانه اما مفرد واقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس اشارة
الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها و
لم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية
فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي
منه النتيجة او رفعه بحرف الشرط فيكون هي الجزء الآخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء مكررة
تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المكرر في الاقترانيات
لان الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء قوله القياسات
الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان نقول ان
ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم
مثل ان نقول ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك المتصلة التي تنتج
في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي باستثناء عين مقدمها عين تاليها
وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع
الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي
يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس
البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة تنتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده
ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة
في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع
الى الحقيقة لا للموجبة قوله او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها

مثل

مثل ان العدد اما تام واما ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما يتفق
منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى تستوفى
الاستثناءات فيبقى قسم واحد او يوضع منها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط
فلا ينتج الا استثناء النقيض بعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق
فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا
لكنه حيوان فليس بنبات لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الوضع فيه
منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال او العنادية فلا ينتج فيها
استثناء العين وتكون النتيجة نقيض التالي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون
شجرا اذ جواب من قال هذا حيوان شجر المنفصلة الحقيقية ينتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة
الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو وينتج ذات الجزئين كمون حملية وينتج ذات
الاجزاء الكثيرة اذا استثنيت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء
واذا استثنيت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان يكون منفصلة من نقائض الباقية او حمليات بعددها
يشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي
تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك
ظاهر كما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا لاحتمال اشتمالها على
اجزاء غير متناهية اشارة الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني
والآخر استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق
وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او يثبت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج
ب صادقا فكل ج د ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج
د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس [illegible] قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق المعلم الاول
اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك

سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية
كانت مذكورة في كتاب مو ولم ينقل الى لغتنا احتمال مجرد واقتفاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد
المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة تعسر عليهم ذلك فاختلفوا فيه كل الاختلاف
وما استقر عليه راي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة
اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المط غير حق وتاليها
ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المط على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازعة تقترن بنقيض المط
على هيئة منتجة للقياس الاول واستثني فيه تاليها الذي كونه الحكم المتفق عليه منتج نقيض مقدمها
الذي هو فرض المط غير حق فيكون النتيجة كون المط حقا وظاهر انه يحتاج الا مقدمتين مسلمتين
احديهما ما جعل كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتالف من نقيض
المط ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمثال المورد فيه ليس كل ج ب
ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د
قوله في النتيجة الاخيرة ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل كاذبا صادق اي ليس لم
يكن قولنا ليس كل ج ب الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي
ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راي بعض المتاخرين لم يستقر
عليه وذلك اما اولا فان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل
يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيما ليس منها واما ثانيا فان الاقترانيات
الشرطية لم تكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن
الحسين المرقي المعروف بالقاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي
من متصلة مقدمها نقيض المط ويحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حملية مسلمة مثلا اذا كان المط
هو ليس كل ج ب والحملية المسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان
كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلمة منتج

بهذا التمام تستثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب
فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال
نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المط لا شي
من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المسلمة هي كل ب ا دائما بل ما دام ب فنقول لو
لم يكن المط حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة
فهو ليس بحق فالمط حق والخلف اسم للشي الردي والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير
اشبه مما يقال انه سمي القياس به لانه ياتي المط من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه
وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المط اولا
توجها ويتالف مما يناسب المط ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمط فيه لا يكون
موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض
المط ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المط فيهما موضوعا
اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة
قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون
بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به ويكفي فيه انتاج ما هو
ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا و
العكس لا ينفع في العلوم الا نادرا والخلف كالمستقيم والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا
يفيد تعيين المط لانه مبني على نقيض المط وذلك يقتضي تعيينه فربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع
بدل المط غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشي الذي وضع صادق
ولم يدل على انه هو المط بعينه اي من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس
ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشا الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون
الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المط اذا كان المط حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال قوله

واما ان القياس المستقيم كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث آخر يلاحظ الحال
ما ينعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه الآن ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتركيبه
مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اما رد المستقيم الى الخلف
فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة
المطابقة لا لاحدى المقدمتين ولكن هي المسلمة على هيئة احد الشكلين الاخيرين لينتج ما يقابل
المقدمة الاخرى ولكن هي المتفق عليها فتكون النتيجة محالة وبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة
المسلمة ولا للتأليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة
حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني النقيضة
المتفق عليها الى القضية المسلمة لينتج المط على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم
كل ب ج د وقد حصل من اضافة نقيض المط وكل ج ب الى النقيضة المقدمة المسلمة وهي كل ب د على هيئة
الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحالة ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المسلمة و
هي كل ب د ينتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان
المط من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف ورد الخلف الى المستقيم بملاحظة الحال
ما ينعقد بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المتكررة قوله
ولسنا نحتاج اليه الآن اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى
المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى
مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا
على ستة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة
ضروب من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على
الشكل الاول ووقع نقيض في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا
فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى

وان

وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا
فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان

النهج التاسع فيه بيان قليل للعلوم البرهانية لا اصناف القياسات من جهة موادها وايقاعها
للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية لينتج
منها الضروري على كونه ضروريا او ممكنة لينتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية
كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة و
ما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث تخيلها كانت صادقة
او كاذبة وبالجملة تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف تقبلها النفس لما فيه من المحاكات بل
ومن الصدق فلا مانع من ذلك ويروجه الوزن ولا يلتفت الا ما يلق من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة
اكثرية والخطابية ممكنة مساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا التفات
اليه صاحب علم المنطق واما السوفسطائية فانها هي التي تستعمل للشبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة المجربة
على سبيل التغليط فان كان الشبيه بالواجبات وكذا استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان
كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم
لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم
بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تأثيرا غيره اعني التخييل والتعجب والمفيد تصديقا
فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون
اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة
وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان
كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد وهو المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم
هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر واما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب
قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها

ضرورية القبول لكونها ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت
ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية
يقينية مادة وصورة وغايتها ان تنتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات
ومن صنف واحد من التقريرات وهي المسلمة من المخاطبين والجدل اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمى ذلك
الرأي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم المجيب.
يولف ان قياس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يولفها
مما يسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومشهورات فصورها
ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسليم قياسا كان او استقراء ولما كان غاية الجدل هي الالزام او دفعه
لا التيقن جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في مواده واما القياسات
الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الرأي التي تشبه المشهورات
الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب
الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا من القياس
منتج كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة فهي مستنبطة بحسب المواد
والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي
مخيلة سواء كان مصدقا او لم يكن وسواء كانت صادقة في انفسها او لم يكن وهي التي لها
هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكات او غيرها حتى ان مجرد الصدق
ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة وقدماء المنطقيين
كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن
والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة
واما المغالطيات فهي ليست بحقيقية في ذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج فلولا قصور
التميز لما تمت المغالطة مساغة ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمان اخر

لا بهذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول
فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات
المتساوية التي لا ميل فيها لاحد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر
من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية
او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق و
الكذب والشعر مما يغلب فيه الكذب والمغالطة من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار
الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل
فان استعمال الحجج في البرهان الاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو مستبدع ليس مما يوجبه
تقليد المعلم الاول الذي يخطئونه الجميع في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية
هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ولذلك كانت القياسات
الامتحانية والقياسات العنادية في المواد ونحوها في الغايات والمشبهة منها بالواجب
قبولها يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها
الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا
فلا اعتبار بها ولما كانت منفعة البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب
الانفراد واما البرهان فبالذات لكونه كالاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض لكونها كالسموم المحترز
عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما
دون الباقية **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد تكون عن
ضرورة الحكم وقد تكون عن امكان الحكم وقد تكون من وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف من حالات
اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل صنف كيفية مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج الضروري من
الضروري وغير الضروري خلطا او صرفا وذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا يكون الا
ضرورية كما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشيخ

ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم
كما قد يكون ضرورية وهي كمال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام الغير المتناهي للجسم فقد يكون ايضا
غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا
اذا كان المط هو امكان الحكم في نفسه وح يكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية اذا كان المط
وهو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او مساوية كالاذكار للحيوان او
اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان واقلي الوجود واكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل
للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق
والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية
واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان البرهن لا يستعمل الا الضروريات
او الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود
وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب للبرهن خارجة عنها والمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية
واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات
لكونها باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان
المط لا يكون امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة
بل يتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها
على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات يناسبه ويفيده يقينا فالبرهن ينتج
الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير
ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل السيد حكم بان الصغرى المطلقة او الممكنة
مع الضروري كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية ثم لا يجوز ان يستعملها
المبرهن للمطالب الضرورية قلنا اما حكمه بذلك فهناك بحسب نظر ثاني مجرد صورة القياس واما هاهنا فلما
كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتالف منها على المطالب الضرورية وذلك

لان

لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال
الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس
لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا
استنده الى علة الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما
يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا
علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت
الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة هي علة لكونه ضاحكا في بعض الاوقات لكانت
ح ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية لا ينتج ضرورية في البرهان اما الضرورية فقد
انتج غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات
والمطالب البرهانية قد يكون ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد
ذلك فانا وان نشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال فلا نلتفت الى من يقول انه لا يستعمل للبرهن الا
الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي
وليستعمل في باب ما يليق به واما قال من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم
قالوا ان المط الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به
غير هذا واراد ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها او اطلاقها صدق ضروري اول
ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمط يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم
فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان البرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره
ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما كتبها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين
طلبوا الوجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري
فينتج لكل حكم ما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالضرورة

يعني المعلم الاول ح

التي لا يزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ
اورد كلام معلى الاولين على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضروري
على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتايجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان البرهان قد يستنتج
الضروري من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتج من غيره ولا يبالي ذلك والثاني
ان يحمل الضروري على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتايج اليقينية وهي الضرورة الثانية الاحقة
بالحكم قوله واذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس
وما يكون ضروريا ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات
البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتية في المقدمات قد ذكر ان شرائط مقدمات
البرهان ست اولها ان يكون اقدم من نتايجها بالطبع ليكون عللا لها وثانيها ان يكون اقدم منها
عند العقل اي يكون اعرف منها ليكون عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتايجها و
ذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي
المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية اما
بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول على
ما يجب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه
موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول
بزوال نوعية ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال
نوعيته وربما لا يزول مثلا كالخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا
صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري
بحسب الذات ربما لا يشتمل الا على ما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط
بكون الموضوع على ما وضع يشتمل على الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي ههنا ان يكون محمولة
على جميع الاشخاص في جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان

المحمول

المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع
فان المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل
على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية
والكلية واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الجملة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول
يختص ببرهان اللم وسنذكر مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في
الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات
مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه قوله
واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطا من يخالف
فيه وانما يطلب الذاتيات بالمعنى الاخر قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في
الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له ويتبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته
فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون
الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو ليتحقق جنسيته
وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس
او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا انكم تقولون الجسم محمول على
الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي على الانسان عليه اجيب عن الاول ان النفس انما
عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه و
الجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة
بالنفس التي لم تحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراهما و
عن الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما يلوح العلية عند
اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطالب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمول
المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونان على احد المعنيين اللذين ذكرناهما في النهج الاول

اشارة

في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ لا الموضوعات والمبادي والمسائل
في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله وعن احوالها وتلك
الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمّى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة اي موضوع العلم
هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا للعلم اما على الاطلاق كالعدد
للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم
الطبيعي او غريب ككرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط
ان تكون متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت
موضوعات الهندسة فانها تتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات
واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما شاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات
علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمّي هذا الشيء او الاشياء
بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما
يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزءا منه كما يقال الثلاثة فرد او جزئيا منه كما يقال في الطبيعي الصورة
تفسد ويخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال
موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مرّ ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي
يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه قوله ولكل علم مباد ومسائل فالمبادي هي الحدود
والمقدمات التي منها يؤلف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم يصدّر في العلوم واما مسلّمة في الوقت الى ان تتبين وفي نفس المتعلم تشكك
فيها والحدود مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود
اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجعل المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود
في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم الاصول الموضوعة والمسلمات
على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان يعلم ما اصول موضوعه فلابد من تقديمها وتقديم

العلم

العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لكنها ربما تخصصت بالصناعة وصدرت
في جملة المقدمات ولكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم آخر فالمبادي هي الاشياء
التي تبنى العلم عليها وهي اما التصورات واما التصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل
في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة واما
جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شأنه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط
هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو
الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كا
كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صودر بها
كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما
التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم وتنقسم الى بيّنة يجب قبولها وتسمى القضايا
المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بيّنة يجب تسليمها ليبتنى عليها ومن شأنها ان يبرهن
في علم آخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبتني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان
كانت تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كانت
مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا
عند شخص ومصادرة عند آخر وليس الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع
في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد يخلط بها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء
المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يعلم من ظاهر كلام
الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات لانه خصصها بذلك
والحق ان حكم الثلاثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لظهورها وهي
تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها

كقولهم الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمور من ذلك في
نواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتقدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجانبين جميعا كما يقع
في الهندسة المقدار اما مشترك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي
هو المثبت والمنفي بالمشترك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة
وصالحة لان تعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقع المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية
فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول ايضا متخصصا بتخصيصه فان المتساوية
المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين
فيه مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى بالعلوم المتعارفة ومنها
ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها
مسلمة في الوقت لا ان تبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت
اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غريبة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول
في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا يسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا يسمى مصادرة
وجميع هذه القضايا لا تخصص بل الواجب قبولها لا غير وذلك عند التصدير بها لا غير واما ان لم يصدر بها
فانها لشدة وضوحها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فعله
من الناسخين والله اعلم في نقل البراهين وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم
آخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على ان يكون الموضوع
في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة قد جرت بان يسمى الاخص موضوعا
تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر
وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة و
ربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم
فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب والعلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها

فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه
التحقيق او لا يكون والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان
يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات
والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو
الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك
الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا
علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود
والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون
على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق
والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من
الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان
موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر والخطوط المفروضة في سطح مخروط ما نوع
من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة الاسم منها مقيدة
بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فان
علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وقد يكون
اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين
الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين
كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي
ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض
مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين
ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان

لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الالهية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض
مسائلهما التداخل في الموضوع فان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان
متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك فلابد اما ان يوضع احدهما مقارنا
للاعراض ذاتية تختص بالآخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث بحث عن تلك
الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى
هو النغم من حيث يعرض لها التأليف والبحث عن النغم المطلقة يكون من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى
عنها من حيث تعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة
ان يبحث عنها في علم الحساب ولذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن
احد الموضوعين مقارنا لاعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي و
الحساب فقد حصل من هذا البحث ان كون كل علم تحت آخر انما يكون على اربعة وجوه احدها
ان يكون موضوع العالي جنس الموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في
احدهما وضع مطلقا وفي الآخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع
السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع
العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة في العلم
الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم
الكلي الفوقاني في الجزئي السفلاني اي العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى العلم الفوقاني و
الفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزئي انما يكون مسائل للعلم الكلي يتبين
فيه وذلك كقولنا الجسم مولف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانها من مبادي الطبيعي ومن
مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تأليف الجسم من اجزاء لا
يتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدأ من الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك ويشترط
في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبينة بما يتبين بها في الفوقاني لئلا يصير البيان

دوريا وربما كان علم فوق علم وتحت علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود
ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى العلم الذي فوق علم وتحت علم
كالطبيعي الذي فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والسبب بينهما يختلف على الوجوه المذكورة
فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من
الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من
الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بالقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية
للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد من اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة
الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ ليس اعم من الموجود والذي هو موضوع الفلسفة
الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد
والكثير والقديم والمحدث وبقي ههنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين
ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم
اصلا والفصل الثالث ترجمها على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردنا
اعني ترجمتها بما مر ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع يتبين في
علم آخر فيكون البرهان الذي يتبين به ذلك الاصل منقولا من علمه الى العلم الاول المبني حتى يتم ذلك العلم
والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون لشيء من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل
من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كما في المناظر والموسيقى فان من حق براهينها
ان يكون بعينها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت عن نور البصر
وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاعتبار لم تتغير احوالها ولكنها
نقلت البراهين من مواضعها اليها وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي
واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الآن اشتمال الفصل على المعنى الاول
اكثر منه على الثاني اشارة البرهان لم وبرهان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب

في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى البعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي
السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن
كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى
برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان الاوسط في برهان ان مع
انه ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة هو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا يسمى دليلا
مثال ذلك ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود
فاذن الارض متوسطة واعلم ان الاستثنائي كالحملي الاوسط وقد بين التوسط بالكسوف الذي هو
معلول التوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فيبين الكسوف ببيان توسط الارض
وانت يمكنك ان تعتبر قياسا حمليا من القبيلين بحدود مشتركة وليكن الحد الاصغر محموما والحد
الآخران قشعريرة عارضة نافضة وحمى غب والمعلول فيهما القشعريرة مع الحد الاوسط في البرهان
لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا
على ذلك المطلوب ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون
فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان ولا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا
للحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان
لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة به احق البراهين باسم البرهان هو برهان
لم لانه معط للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بذي السبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل
الا به كما ذكرناه فمقدماته اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا
في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود الا
انه يكون غير مذكور في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط ويكون البرهان به
برهان ان ومقدماته في البرهان اقدم في العقل لانها اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع
وانما وقع لم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علية الحكم على الاطلاق

برهان

وبرهان ان لا يعطي عليته في الوجود ولكنه يعطي ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي
والآخر اقتراني حملي حتى يمكن ان يتمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي
فهو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فهو ظاهر مشهور واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد بحمى الغب
ان كان هو الحرارة النوبية الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة
على ما هو المتعارف فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة
خارج العروق ولا يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل
وان كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة باسم معلولها الخاص
كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة قوله واعلم انه لا سواء قولك ان
الاوسط علة لوجود الاكبر معلولا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر
في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود
الاكبر في الاصغر ووجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني
والاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل الثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد
غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه ومما يزيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع
كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة
للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف واما في الدليل
فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك
تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة
لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي
لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة اينما وجد كالصفراء
المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في
غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان **اشارة** الى المطالب من امهات المطالب مطلب

هل الشيء موجود مطلقا او موجود كذا مثل لذا والمطالب به يطلب احد طرفي النقيض في المطالب
العلمية ينقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها
وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها
مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطالب هل وما ولم لان كل واحد
يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما
ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل المشتمل على البسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا
هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله ومنها مطلب
ما هو الشيء وقد يطلب به مهية ذات الشيء وقد يطلب به مهية مفهوم الاسم المستعمل وذات الشيء
حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو ويجاب بما هو
المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحد والحقيقة في جواب ما هو وربما يقام الرسوم
مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن مهية مفهوم الاسم
كقولنا ما الخلا وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال في ذلك يصير لغويا بل هو السائل عن
تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم
عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بالمشتمل على شيء خارج عن المفهوم
دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل
الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا للمطلب مفهوما وكيف كان فان للمط في شرح الاسم
وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزء للمطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الشيء
يطلب به شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
حدا تفسير هذا المطلب ليميزه من قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم
الذي لا يفهم مدلوله الا بحد دون الآخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب
المحتاج في بيانه الى حد معلوما والذي لا يكون مدلوله حدا معلوما للمطلب يعني المسؤول عنه انما

تقدم م

وانما قال ذلك لان مدلول الاسم لو كان حدا معلوما للسائل لكان السؤال بما في هذا الموضع لغوا ...

قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا والحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة كان
للمحدود ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو معلوما كان تحصيل تلك الذوات
اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيطة فائدة وح لا يكون السؤال بما قبل
هل هو الاول دون الثاني قوله وكيف كان فالمط فيه شرح الاسم بيان اجمالي لما تقدم اي
وكيف كان الحال فان المط في السؤال بلفظة ما هذه التي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما
بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب
مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلا فقد استعملنا اسم الخلا على انه جزء للمطلب وذلك لان
المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزء للمطلب في هذه الرواية نفسا على
التميز عن المستعمل وقولنا مفهوما بالنصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما
تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حد المطلب مفهوما لانه مطابق لمراده و
مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قوله فاذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حد الذات
او ربما كان فيه تجوز معناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع
انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا انه الشكل الاول من كتاب اقليدس
صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي الشيء ويطلب به تميز الشيء عما عداه
وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء الشيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تميزه عما عداه
وقد يجاب عن اي بالمميز تميزا ذاتيا وقد يجاب بالمميز تميزا عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب
في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة
وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين لطلب تميز كل واحد من مختلفات الحقائق
بالفصول ولا يقوم غيره مقامه قوله ومنها مطلب لم الشيء فكانه يسال عما هو الحد الاوسط اذا كان
الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط او يسال عن مهية السبب اذا كان الغرض ليس هو
حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب

يعد هل التي في المرتبة بالقوة او بالفعل مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم مبدا الكل
واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وهاهنا نكتة وهي ان المطالب لما كثرت
المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق
وتطوى الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات
مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه ليسال عما هو الحد الاوسط او
عن مهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل كما يقال هل القمر منخسف فان قيل
نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة وتطلب العلة فيه وقوله
ومن المطالب ايضا كيف الشي واين الشي ومتى الشي وهي مطالب جزئية ليست من الامهات
بل ينزل عن ان يعد فيها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين
والمتى ولم يعلم لنسبة الى الموضوع المطلوب حاله لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات
المشهورة فهي جزئية لانها يطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فائدتها
فان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك ينزل عن ان يعد في الاصول ويستغنى عنها
بهل المركب اذا كان المسؤول عنه معلوما بمهيته ومجهولا باثبات به الى الوضع فيقال هل زيد اسود
هل هو في الدار هل هو الآن وقوله فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان خارجا
عما عدد ها فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له واي مكان
هو فيه واي وقت هو فيه فح لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما هو قبلها

النهج العاشر في القياسات المغالطة اعلم ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس
وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته وهو ان لا يكون على صورة شكل منتج
او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا
بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فيه على النحو
الذي قيل كان قياسا ولكنه غير واجب التسليمه فاذا روعي فيه شك به احوال الوسط في

المقدمتين

في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول
وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة
على المط الاول من هذا القبيل وذلك اذا كان حدا من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد
والواجب ان يكونا مختلفين المعنى فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال ما دته
لم يقع غلط من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المط الاول
الغلط يقع بسبب يرجع اما الى التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود
والشيخ بدا بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس واخر القسم
الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التاليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة
القياس والى مادته وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس
في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى البعض او بحسب نسبتها
الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى البعض هو بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون
بحسب نسبة بعض المقدمات الى البعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله
وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلاجل اما ان يكون
السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المط والاول هو
المصادرة على المط ولم يذكره الشيخ هاهنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ عن القسمة ويشتغل
بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المط لانتاجه هو وضع
ما ليس بعلة للمط مكان علته فان القياس علة النتيجة والية اشار بقوله او يكون قياسا في صورته
لكنه ينتج غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون
القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت
على هيئة قياس خرجت عن ان تكون مسلمة والية اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله
وان كان قياسا على صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شي من الناطق

من حيث هو ناطق حيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود والا مع
اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن
اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما جميعا يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى
واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس
المنعقد منها بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان في هذا القسم من — السبب
جهة المادة ايضا وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة
اي مما يقع الغلط فيه من جهة صيغة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب الاول — من هذا القبيل المصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل
بقوله وذلك اذا كان حد من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفين المطلوب فالمصادرة
على المطلوب تشتمل على حدين مترادفين كلفظتين ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع — الاول
والحمل وهي التي يتحد حداها والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة
ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق
وانما يقع في قياس واحد لهذا يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في قياسات مركبة يتعقبه
تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المطلوب من الاغلاط التي تتعلق بالمادة ~~من جهة المادة~~ وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على
حكم واحد غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يا تفصح النتيجة اما من حدود ليست اقل مما
يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود يجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة
على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه
هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي ظهر انها اربعة اثنان يتعلقان بنفس القياس — وقد منها
وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف واثنان يتعلقان بحال
القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف
القياسي ثلثة اشياء ولاجل ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه في

مادته لم يقع خطاء من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول
ولهذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن لسبب في المقدمات مفردة
مقدمة مقدمة فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما
قد علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل
ما يكون لكل واحد كانه للكل وما يكون للكل كانه لكل واحد ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد
من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه — اذا فرق كان صادقا مثل من يظن انه
اذا صح ان يقول كان امرء القيس شاعرا صح ان امرء القيس كان مجودا وان امرء القيس الميت
شاعر مجودا فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها
فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرء القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق
وكيف شئت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط بسبب المعنى من وجه — فيه
لكنه لشركة من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان
يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ضمنه بقوله هذا اي هذا قسم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان
لا يكون الغلط فلغلط اما هذه اخت التي في اول الفصل في قوله الغلط قد يكون اما بسبب في القياس — يقع
وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب في المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم
الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرنا ينحصر في ستة اقسام
لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئته اللاحقة
به من خارج او في المركب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او
غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله
فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت اي
في النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنيي كل حالتي الاطلاق — لفظية
على الجميع وعلى كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك

في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشتمل على الآحاد معا وكل واحد يأخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل لشرطين احدهما ان لا يكون مع المأخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غير مأخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانهار ولما القسم الخامس وهو ما يظن المركب غير مركب واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحدة من لفظتي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان اذا لفظة كان يدل على انها لفظة تامة وهي المحمول نفسه فكأنه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها لفظة رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط للمحمول والمحمول هو الشاعر ولا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر وعلى هذا التقدير يلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج والخمسة فرد وذلك قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال من العكس متعلق باشار من هذا الى القسم السادس وهو ما يظن غير المركب مركبا ومثل ان يظن انه اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما صفتين متباينتين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا باب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي مر ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان حمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثال المذكور له لكنه ربما يكون لشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط

انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي يتقدمه قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا اربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقيين منها

قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع بسبب الاشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما تقع في التأليف والتأليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي يكون بين القضايا فهو اما قياسي او غير قياسي والواقعة في التأليف القياسي قد مر ذكرها اما التي تقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التأليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه والآخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا بان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلانه اما ان يكون المأخوذ فيهما بدل المستحق لان يكون جزء القضية شيئا من معروضاته او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه آخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بالمستحق لان يكون جزء القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا الغلط وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتألف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود

الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام
العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة و
الثالث اخذ لاحق الشي مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج
السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال
توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كالشرط والرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يتغير
احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه
في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه **قوله** فهذه اصناف المغالطات مجموعة
في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب
المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ لاحق
الشي مكان الشي واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول و
تحريف القياس وهو الجهل بقياسيته لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط
فاشار هيهنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر
في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل
على انه لا يتعرض لبيان الحصر **قوله** وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه
الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية
قوله ومن التفت لفت المعنى وجرّد ما تخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معانيا الالفاظ و
راعاها بتوابعها ولم يخل بما فيها يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس فيهم علم اصناف
القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه وعرض الحاسب ما يعقده على نفسه معاودا و
مراجعا فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلّمها وكل ميسر لما خلق له واسال الله التوفيق
والعصمة وله الحمد وحده ابدا يقال التفت لفته اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول
المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرائط

معاني الالفاظ
ر

في
او يتكرر في المقدمتين
ح

والصلوة على سيدنا محمد وآله
اجمعين ع

قوله واسال الله الى الآخر ليست
في نسخة الاصل كذا رايت بخط بعض الاعاظم
ه

الصحة وادرن بين شرائط الصحة واسباب الغلط بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ
المعنى وجرّد ما تخيله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما يرتسم من احوالها في الخيال وبالجملة اذا
ترك اعتبار اللفظ وجرّد المعنى من الشوائب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية و
اذا راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات و
اذا لم يخل بتكرار الحد و في المقدمتين والنتيجة امن من الغلط المتعلق بصورته واذا
عرف ان المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعى شرائطها
امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة
الى تعقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية وتعلمها وبالله التوفيق
واليه انتهاء الطريق والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله اجمعين

تم قسم المنطق من كتاب شرح الاشارات
والتنبيهات لافضل المتاخرين
نصير الملة والدين
والحمد لله رب
العالمين

ووضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة
على المطلوب واذا راعى شرائط القياس
امين من ع

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع
بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن
بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات
اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان من انغلاق شديد و
اشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك
كانت مسائلهما معارك للآراء المختلفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها
اهل زمان ولا يكاد يصطلح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز
للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية والوساوس العادية
فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لانه بهما
يترقى الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والى سوءهما نازل في منازل المتفلسفة
المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر
بالضن به وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض
لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما
وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم
فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا

في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته
فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو المعنى الاول لانها ليست مما لا تكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني
فان المطلوب تحقق حقيقتها اي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان
هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ
في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها
في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها
الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت
مباحث المادة والصورة التي يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى
وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنهما مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى
وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها الحوالة
من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقدم الابحاث المتعلقة باثبات المادة
والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما تبتني تلك الابحاث عليه من المسائل
الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما تحلل اليه معاقده
الذي لا يبتني على مسألة تقتضي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة
من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول لفظ الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم
وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه الموضوع
للعلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته على ما
بيّنا في سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت
عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم
ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا بان اخذ

مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولاشك
في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست
بفصل لانها لا تحمل على الجسم وهو شئ من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط
ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما
مفرد ولاشك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل
او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة
اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر
المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء
والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات المتناهية
وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبينات كذا قال الشارح في كتابه الموسوم
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو
ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى
وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او الكواذب
وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية
للمسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه سمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة
والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من
البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم
وعن ابطاله بالاشارة من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل
بعينه والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي موجودة بالفعل
باعيانها عنه مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها بها
ثم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا

ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس وذكر للاجزاء
احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام وثانيها ان الاجسام تتألف منها والثالث انها لا تقبل
الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة
من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان
يفعله ناقضوا الاوضاع والحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام
اما ان تقبل الانفكاك والتفكك بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل
كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة
في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على
الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي
وغير المتناهي والعبارة عنها مختلفة في النسخ ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي
بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين
القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب ولا يعلمون ان لا وسط اذا كان كذلك لقي كل
واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس لواحد من الطرفين يلقاه باسره هذا ابتداء
شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو
اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة الاول
ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الاجسام من هذه الاجزاء لان التأليف
لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لها عن التماس وايضا يقتضي
تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث
يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلها لان
الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين
منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث

وهو ان الوسط يلاقي الطرفين لا بالاسر

بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثانى فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد
من الطرفين يلقى شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق بعدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك
الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثانى بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره
وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتى ذكره ولانه مع احالته مستلزم للطفرة وانما يرجع الى
اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد
ابطال هذا الرأى فى نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها
ذاهب وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه
واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه يريد بيان حال القسم الثانى وهو القول بالمداخلة فغيره
اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه
الحكيم ميلا واما الحيز فعندهم هو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل
الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس
للسطح الظاهر من المحوى فلما لم تكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما
غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش فى العبارة والمعنى
الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ فى الوسط فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون
اللقاء المتوهم للمداخلة اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ
والقدر الذى لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم للمداخلة والمراد بيان مغايرة
الملاقاة فى الحالين غير الحالتين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه
انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى
لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط
بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا برهانى

واقول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط
وهو الحال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح
على رأى نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة فى ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى
الجزء ولا يصح على رأى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما
فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير
الثانى لا يكون اقناعيا بل يكون مصادرة على المطلوب واللقاء المتوهم للمداخلة توجب ان يكون
ملاقى الوسط ملاقيا للآخر للطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فلا
يكون ترتيب ذو وسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شىء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة
من الملاقاة بالاسر بل بعض واغلب والقسم الثالث اى المداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الملاقى
للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وح يرتفع الامتياز فى الوضع
بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشىء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة
الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب
ووسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض الحكم الثانى
وان كان شىء من ذلك اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ
يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا
وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او
ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها
او عدم امتيازها فى الوضع او تجزيتها وهذه قح فالقول بها قح فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح
اورد حجج مثبتى الاجزاء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى الماضى والمستقبل
وهما غير موجودين والى ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن
جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم

الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ويخل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى قال وهم واشارة من الناس من يكاد يقول بهذا التاليف لكن من اجزاء غير متناهية
يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة
وهولاء لما وقفوا على ادلة نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا بها وحكموا بان الجسم
ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود
فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل
فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا
يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون
بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتالف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم
فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل
عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة ينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة
فهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون
باجزاء متناهية وهولاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهولاء كادوا ان يقولوا بهذا التاليف و
لكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب
هذا المذهب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة فلما الزموا
ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هولاء
اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء الوثيب من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة متناهية
لجزء واحد لكون الوثيب البطاء منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع
والزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة و
تفكيك الرحى على ما هو المشهور ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد
والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون

بالقياس الى علته كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقدير
موجود فيها اما المتناهي فان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة
تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه
لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان
الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول
هذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح فاذا كان كل متناه يوخذ منها مولفا من
احاد ليس لحجمه ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدا للمقدار بل من العدد تقريره كل عدد متناه
من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان
قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار
وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل من العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة للمقدار
وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها تكون
في حيز الواحد ويستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف حجم
ولا بشيء من العوارض لانها متساوية بالنسبة الى جميعها واذ لا امتياز فلا تعدد الا ان
الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول
عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف
انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب
محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد
من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير
الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد
على سبيل التجويز قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات

بينهما في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اقول هذا هو القسم الثاني من القسمين
المذكورين واراد ان يتألف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن
على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات الثلث
حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل
حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث و
الحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما وانما لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يفسر في المتن
لفظة وذلك ان يتوحد وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة
سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس لهذا الاضمار
احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الآحاد التي
يعود اليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات
لا ان يعرض اولا تأليف للكثرة في جهة ثم يحتاج للتأليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان
الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الحجم
الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد
عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها
جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان
الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى
وذلك لان الجسم الذي ألفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقتنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام
المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى اصلا قوله كان نسبة حجمه الى الحجم الذي آحاده غير متناهية
نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر هذا تال لقوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم
الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان فكان كل جسم كان نسبة حجمه
الى الحجم الذي آحاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى

قوله

قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والظاهر
ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يتوحد ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل
منها بتأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء
غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف
من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الابعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع
بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد التأليف
والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هف
قح هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا
لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد
او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا
لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناه في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى
متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهف فلم يكن
الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى قوله تنبيه اليس اذا
اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون
لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لا استعداده مفاصل لما
ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان
جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المعوذ فهذا هو المط في هذا الفصل وسماه تنبيها
لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم
لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان
الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم
غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما تبين امتناع وجوده بعد

بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام

لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع
وجود الجسم غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون
الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية يجب ان يكون وذلك لان تركيب ليس
الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى
بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من
اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله
لما لا ينفصل فقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا
يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال للمتكلمين في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد
ان يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا
نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم
ذو مفاصل اي يزعم انه يجب ولما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فان القضية
الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لانه لما ابطل الموجبة الكلية بقي السالبة الجزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس
ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم
وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات
التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون له استعداد مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال على ما ثبت في الفصل الثاني
الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا
الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول
جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين
يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب
عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان الخاص بل هو في متصل
نفسه كما هو عند الحس الحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي

محوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل
بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين
قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم
الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول بوجه ما
واسباب وقوع المفاصل لا تخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون
موديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك و
القطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم تذنيب اليس اذا لم يكن
التاليف من احاد لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير
النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر برشده القدر الذي نورده لما ابطل اقساما
من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخيرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون
احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء
ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول
لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي باب للبحث زائد
مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام
فيها والمستبصر برشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه
تنبيه انك ستعلم ايضا ما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان
تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان قد حصل من المباحث المذكورة
ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم
الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا
كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك و
جميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والخطوط والسطوح تسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا

بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تقريبا لانه لم يثبت وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة في ذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في المسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والآنات التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع فاذن قد ظهر في الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان الجسم مقدارا ثخينا متصلا المقصد من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخين اسم لما ذو الحجم بين السطوح وللامر الذي يقابل رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد هاهنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يطلق على الجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز وذلك الجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير

الجسم

الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي شيء هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى البرهان ومجموع هذه المعاني اي كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسم شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهرية او مع تركه وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصله الذي يحصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره وقال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة للجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ودوام اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر ويعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين يريد بالمتصل بذاته هاهنا الصورة الجسمية وهي التي مر هنا الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومثلا باير الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته هاهنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل

بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعنى بالصورة وانما قيد القابل للاتصال
والانفصال بقوله قبولا هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال
يق بالحقيقة من حيث المعنى للذى يقبلهما ويكون هو بعينه الموصوف بهما وهو المادة لا غير
ويق بالمجاز من حيث اللفظ للذى يطرء عليه احدهما وينتفى بطريانه فلا يكون موصوفا
بالطارى كالصورة التى ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هى بعينها
موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال
لكان الشئ قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه وليس كذا فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئة وصورته قوة التى بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان
فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اى فى حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافى
للاتصال ظة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير الاتصال
قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئة الكل
التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمى اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل
على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح
قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فينبغى ان يضاف اليه وكلما يحدث فقوة حدوثه حاصلة
قبل حدوثه وكلما هو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك الشئ
المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا
بهذه النتيجة لانا ان قلنا ان الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال
من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شئ اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من
شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعى محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال
لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التى تستدعى

محلا

١٠٧

محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال يثبت شئ اخر هو الهيولى واقول فى هذا الكلام
موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهى تستدعى محالا ثابتة كالملكات والانفصال
لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذى من شانه ان
يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال فى كلامه هو دفع الانفصال
بالفعل فى الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال
قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن
انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
بذاته الذى عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا المتصل
بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرء الانفصال زال ذلك
الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالشخص ومتصلان
اخران بجسمها فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا لا
يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الاحوال
جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو
من اتصال له فى ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة
له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا
موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذى ينفصل
ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم فى هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال
والانفصال عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المشككين فى
وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون
موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما
البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشئ هو الصورة

والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق
يظنون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا يتوهمون ان
منهم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة ليتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل
الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومخرجا للمادة توجد في
الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا
للمادة اخرى وبينه الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها
بوحدة ولا بتعدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي
الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان
حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لم تكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى
اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة
استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز
على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم
من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك
والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك هذا هو الوهم وتقريره ان يقال الحكم انما يستقيم بامكان
وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام وبكونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب
كون جميع الاقسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من
الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد
الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني
الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في
الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب وسطه طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال

ولو

ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير
مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد
المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث
هو خاص وجزئي وقد يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول
وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار
اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة قد تطلق على المأخوذ كذلك كما مر في ذاته من حيث هو طبيعة
شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك
لان الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف
فقد اختلف لكونه مأخوذا مع امور تقتضي الاختلاف واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم
فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كان
لها ذات كان لها تلك الطبيعة اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها
وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها
مستغنية حيث كانت لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول قد
بينا ان الطبيعة تكون باعتبار الاعتبارات مادة وجنسا وباعتبار نوعا فهذه الطبيعة الموجودة
ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها تحصلا ايا هي نوعا ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات
الفلكية والعنصرية وغيرها فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير
نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس
كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا
يكون مقتضيا في سائر الصور له لكان هذا الكلام جوابا عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان

ولاشك

يقوم تلك الطبيعة فيعرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل عن القابل لكانت مستغنية

وبانها

يق كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان
يكون الامتداد الجسماني مقتضيا للوجود والقابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب
عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف باختلاف الخارجات عنها فهي ان
اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة
جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشي انضاف
اليها وهو الفصل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشي الخارج عنها لم يقتضه مع غيره
لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد والشك اولا في ان الجسمية طبيعة
نوعية واحدة بان مهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها
والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وثانيا بالوجود الذي يقتضي في الواجب
تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثالثا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي
وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان
الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل
بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما
لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثالث ان
الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها
على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشي في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بصور اعتبارية
الكليات ويخل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة وهم وتنبيه او لعلك تقول
ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة
لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفرض والاوهام وما يشبهها قد ذكرنا في صدر النمط
ان الاجسام اما مفردة واما مولفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة
وبقي حكم المولفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المولفة منها مذهب ينسب

بان الطبيعة الجنسية موجودة
في نوع بخلاف نوع
... وجودا
فيكون صفحة الانواع
متميزا مع انها مختلفة
... لوازم

الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق
بل انما هي متالفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتاليف البسائط انما يكون
بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا لا ينقسم وهما فالحجة المذكورة و
مقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال
الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس
ذهب الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم ان حر
يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال
مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس
اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها
وبالجملة هذا المذاهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام
الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم
قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك
وكانت الحجة المذكورة في اثبات المذكورة الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام
الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال ذلك
التماس لكانت اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد
الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا فان خطر
هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية والواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض
في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او مماستين او مباينتين كثرث في المقسوم اثنينية ما
يكون طباع كل من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق بالنوع وما يصح بين
كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية
ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين

قيل على خمسة انواع في الاشكال ...
... اربع مثلثات والارض مكعب
... ذو ثماني قواعد مثلثات
... ذو عشرين قاعدة والفلك
... ذو اثنتي عشر قاعدة مخمسات

هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك
لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث
الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق
له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويلزم من ذلك تساوي جميع هذه الاربعة اما في الامتناع
عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول ظاهر الفساد والثاني هو المطلوب
فيقال لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى
القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة
من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الوضعية
والتي باختلاف العرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط
الفلكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين
اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما
بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث
في المقسوم اثنينية وتكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل
القسمة وطباع الخارج عنهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال
طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحدة لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع
يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما
هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول
الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين اللهم الا لامر مانع
او خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل هذا هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع
عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما
في الفلك او زائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب سؤال منهم كذا كيف
عن سؤال في ذكره

جز

ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة ح رم

الفلكية

ومر الى التجوز دون ح

جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين
منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط
المذكورة فيقال له انا نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن
للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة
الطبائع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الاتصال والانفصال ولعل هذا العائق اذا كان
لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه
معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه من الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه
في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه
لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاك اي الاصل
بينهما مع وجود المانع عنه هف وهذا الحكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد الجأ الكلام الى ذكره اثناء حل هذه
الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو تمام لما
ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع
واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور
متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع
ممكن وادوار واعتراضات اخر تجري مجرى هذين تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة
فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتمل ان تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة
بعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد من ذلك النوع الا شخص واحد او كيف يوجد اثنينية او كثرة
لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها
مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه حاشية فاثبتت في المتن سهوا
وذلك لانه تكرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون
نفس تصورها مانعا عن الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص

وذكر الفاضل الشارح ان ح رم

انه كانت ح

فعلى تقدير لا يوجد

الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على المهية فذلك الزائد ان كان لازماً لم يحصل منها الا شخص

واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم التخلف في مصدر هذه القسمة نظر لان المهية المعقولة لا يكون

نفس تصورها مانعة من وقوع الشركة الا اذا عني بالمهية غير ما اصطلحوا عليه تذنيب اليس قد

بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة

لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاه وشيأ هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية

له ولكن هذه هي الهيولى الاولى ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها بقدر معين

دون ما هو اكبر واصغر منه يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح

هذه المسئلة تتفرع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصد في هذا النمط

سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كانت اجزاؤه متفرقة فتتداخل

او يتخلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد

جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير

اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا

لا يفيد القطع بوجوب التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها

عن الخلو عن مقدارها المعين بسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ

ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله

ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه

وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز

وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الكلي وهي ايضا مبدأ

لمسائل منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها

مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة

ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احد

في التخلخل والتكاثف الحقيقيين

فاعرفها

او يتخلل فرا

في تناهي الابعاد

اخرى

المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك

ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل

فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول

عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة

الالهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه يخلو اما ان يكون متناهيا او غير

متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود

وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الا لمادتها

فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على

اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة

امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما متزايدا كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه

يجوز ان توجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني

زائدا عليه بنصف ذراع والثالث ايضا زائدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات

بقدر واحد ليصير البعد المتزايد منها المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا يرى انا اذا

نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا

الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية وكانت

الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد بها الى لا نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة

الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان

يصير المزيد عليه غير متناه واما اذا كانت بقدر واحد الى غير النهاية او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل

ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا يتأتى في صول الزائد الثالثة انه يجوز ان

يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد لا الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات

على الاول تتفاوت بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد

فاذن ح

لان

فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ودرج الى المتن فنقول انما قيد الخلاء
في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا
بل يصح ان يق لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير
متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجائز
ان تفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد والى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على
اول تفاوت تفرض بغير النهاية اشارة الى المقدمة الثالثة قوله ولان كل زيادة توجد فانها توجد في
مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشارة الى الرابعة ثم قال شرع في تركيب الحجة عنها قوله واية زيادات
امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من
زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان اقول يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا
بالحجة مقدمة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد رابعة صح
عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللا بقوله
ولان كل زيادة فتكون هذه الفاء جوابا لذلك اللام فيكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات صح
وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية
وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان معلق ولا لايراد لفظة ان وجه قال
في تركيب البرهان ان يق اما ان يكون هناك بعد واحد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية اولا
يكون والثاني باطل لانه لا يخ اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد
والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة
الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل
واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين

بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين الحاصرين هف فثبت ان القول بلانهاية
الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قوله
ولما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان
للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط
واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا
في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلقة بالمقدمة الرابعة حمل من تفسيره والمذكور
ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت
حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله
ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد مشتمل على جميع الزيادات غير بينة فقصد
اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال
كان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل
على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل فيه من الزيادات في بعد اخر وح فلا يوجد
بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا الى حد معين لا يمكن ان يوجد
ما هو ازيد منه فيكون ح انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود والذي هو في القوة وذلك يلزم من
ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي موجودة بالقوة
قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في الزائد عنه حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان لا امكان
الابعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه و
هناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد
وجب انقطاعهما والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك
مح اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم ما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد
مشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضناها انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو مح فقوله وهو

توجد في
رابعة صح
من الزيادات صح
حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد صح
البعد 2

ذلک المحدود ای اکثر ما یکن هو ذلک المحدود بحسب الفرض الاول. قال فظهر من جملة ذلک انه لو لم یکن
بعد واحد مشتملا علی الزیادات الغیر المتناهیة لزم انقطاع الامتدادین مع فرضهما غیر متناهیین و
الشیخ لم یصرح به اعتمادا علی فهم المتعلم فتبین انه یکون هناک امکان ان یوجد بعد بین الامتدادین
الاولین فیه تلک الزیادات الموجودة بغیر نهایة فیکون ما لا یتناهی محصورا بین حاصرین هذا خلف معنا
اقول فان قیل الحجة مبنیة علی فرض بعد هو آخر الابعاد وذلک لا یکن الا مع فرض تناهی الامتدادین
اذ لو کانا غیر متناهیین لکان لا بعد الا وفوقه بعد فلا یوجد بعد هو آخر الابعاد فاذن دلیلکم مبنی علی
مقدمة لا یمکن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شک انا اذا فرضنا الابعاد غیر متناهیة لم یکن
ان یشار الی بعد واحد یکون مشتملا علی تلک الزیادات الغیر المتناهیة ولکن ذلک لا یضرنا لانا نقول
القول بکونهما غیر متناهیین یؤدی الی القول بکونهما متناهیین فیکون خلفا وذلک لانا نقول اما
ان یکون بعد مشتمل علی جمیع تلک الزیادات او لا یکون فان کان فوجب ان لا یکون بعد آخر فوقه
لانه لو کان بعد آخر فوقه لما کان هو مشتملا علی زیادة البعد الذی هو فوقه فلم یکن مشتملا علی جمیع الزیادات ملک و
لکان فی تلک الزیادات بعد غیر مشتمل علیه والذی هو غیر مشتمل علیه وجب ان یکون آخر الابعاد اذ
لو لم یکن آخر الابعاد لکان فوقه بعد آخر ولکان ذلک الفوقانی مشتملا علیه وقد فرضناه غیر مشتمل علیه
هف فثبت ان الشک المذکور موکد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخیر الذی فرض فیه البعد غیر مشتمل
علی الجمیع مقدمته غیر واضحة اللزوم فان تطرق خلل الی هذا الکلام فانما یکون منه وقد ذکر هذا الفاضل
فی اجوبة اعتراضات شرف الدین محمد المسعودی هذا المعنی بعبارة اخری وهی ان کل واحدة من الزیادات
الغیر المتناهیة اما ان یکون حاصلا فی بعد آخر فوقه او لا یکون فان لم یکن کل زیادة حاصلة فی
بعد آخر کانت هناک زیادة غیر موجودة فی بعد آخر فلا یکون فوق تلک الزیادة بعد آخر اذ لو کان
لکانت تلک الزیادة موجودة فیه فقد انقطعا فکانا متناهیین وان کان کل زیادة منها
حاصلة فی الغیر فاما ان یکون الکل حاصلا فی بعد او لا یکون والحق ان لا یکون لانا قد بینا ان البعد
العاشر مثلا لیس فیه زیادة علی التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلک الزیادات
البعد

وان لم یکن هناک بعد یشتمل
علی جمیع تلک الزیادات حـ

الی البعد العاشر فقط ان تلک الزیادات باسرها موجودة فی بعد واحد وذلک یتم من وجهین
الاول ان ذلک البعد غیر متناه مع کونه محصورا بین حاصرین الثانی ان البعد المشتمل علی جمیع
الزیادات ان کان فوقه بعد آخر فهو غیر مشتمل علی الجمیع لانه لا یشتمل علی ما فوقه وان لم یکن فوقه
بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهایة الامتدادین یفضی الی اقسام کلها باطلة
والغرض من ایراده ان تالی المتصلة المذکورة اعنی وجود بعد لم یشتمل علیه بعد آخر جلی اللزوم لما ذکرنا
لعدم حصول جمیع الزیادات فی بعد وههنا لعدم حصول زیادة فی بعد فصارت هذه المتصلة کل حـ
واضحة اللزوم بخلاف تلک وانما بقی الالتباس ههنا فی استلزام کون کل زیادة حاصلة فی بعد
لکون الکل حاصلا فی بعد علی ما مر ذکره فهذا ما یمکن ان یقال فی هذا الموضع وانما اقتفینا کلام الفاضل الشارح
لانه بذل المجهود فیه وقد یستبان استحالة ذلک من وجوه اخری یستعان فیها بالحرکة او لا یستعان یستعان فیها بالحرکة حـ
ولکن فیما ذکرناه کفایة الوجه الذی یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی فرض کرة یخرج من مرکزها قطر مواز لخط
غیر متناه یجب ان یسامته بعد الموازاة بحرکة الکرة فیلزم ان یوجد فی الخط اول نقطة یسامتها القطر
ویستحیل ان یوجد لوجود نقطة تسامتها قبل کل نقطة فیلزم الخلف والوجه الذی لا یستعان فیه
بالحرکة هو المبنی علی تطبیق خط غیر متناه من احدی جهتیه دون الاخری علی ما یبقی بعد ان ینفصل منه حـ
الجهة التی یتناهی فیها قدر ما منه وبیان امتناع التساوی فیهما لامتناع کون الجزء مساویا للکل
وامتناع التفاوت فی الجهة التی تناهیا فیها لفرض التطبیق فیلزم الخلف من وجوب تناهیهما من الجهة
التی کانا غیر متناهیین فیها وهما مشهوران اشارة فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه
التناهی فیلزمه الشکل اعنی فی الوجود ویرید بیان امتناع انفکاک الصورة الجسمیة عن الهیولی فبین اولا الجسمیة حـ
لزوم الشکل للصورة بتوسط التناهی ثم بنی البرهان علیه اما بیان الاول فهو ان الشکل وان قیل فی
تعریفه انه ما احاط به حد او حدود ولکنه اذا حقق کان هیئة من الکیفیات المختصة بالکمیات والمراد
فی هذا الموضع هو النهایة فکان المفهوم من الشکل هو هیئة شیء یحیط به نهایة واحدة او اکثر من واحدة
من جهة احاطتها به فاذن الشیء المتناهی یلزمه ان یکون ذا شکل والامتداد الجسمانی متناه فهو ذو شکل

واللازم من عدم البعد المشتمل علی جمیع الزیادات
ان لا یکون بعض الزیادات غیر مشتمل علیه
لان البعد الآخر یفید الایجاب یقتضیها للفرض
ایجاب الکل کما وجدت المسعودی
فانه اذا لم یکن واحد من الزیادات
فی بعد یکون بعض الزیادات غیر موجود
لان ... المرجح المطلقة

فی تلازم
الشکل والصورة

وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث مهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه فلاج اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه او لجهة ويلزمه لو انفرد بنفسه من سبب فاعل موثر او يلزم بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيبه الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثالث الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو اللازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة وجه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء ما غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتداد وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق

بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وح يجب ان يلزم جزء كل يعرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة والكثرة والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل ان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون وضعهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم الح من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان الح اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الالتئام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة عنه وحرم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضها على ان كل واحد منها محال برأسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان لا حصول العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بالاحالة الى ما ظنه الا على سوء فهم قائله حاشاه من ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها ولو لزم ذلك بسبب فاعل موثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد موثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل

تكتنف

فيه

كله

كل جزء

الامتداد

المقدار

قوله

الاختلاف المقدارية والشكلية من فاعلها في الامتداد والابعد كونه متناهيا لان ينفصل ويكون
فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه
منفردا هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه
قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة
بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم الحج مقصورا على لزوم الفصل
والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان
اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم الحج في القسم الاول لجميع
الوجوه الى الفاعل ولا القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط فبقي انه — العائدة
بمشاركة من الحامل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض
النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجود ما لابد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذه
نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى الا ان مهيتها
فاذن لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المط وهم واشارة او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في — ای ر
اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه
وطبع الجزء والكل واحد هذا شك يرد على ابطاله القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم
وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المفرد عن القابل هو نفس الامتداد
لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه
ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان — للفلک ر
يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم
اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور قوله
وهذا ايضا يلزمك اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض منه مقدارا ما يلزمه ما يلزم
كليته ونبه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط

اذا خالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض
لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن
وجب تقييده بالسبب ولما كان الوضع اعم الاسباب خصه بالذكر فنقول لك يريد ان يفرق بين — قوله
الصورتين بما يقتضي لزوم الحج المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد
عرض له بسببها الكلية والجزئية وما عاد وجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب
بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل
كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور
فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة
قوة اوجبت لهيولاه تلك الهيئة ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك
وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول
صورة الكل معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية — صورة الکل ر
المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها
الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدا التغير من شيء في غيره من — بعد ٤ عرم
حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا الذات لنفسه او ما يصدر عنه الفعل — ههنا ٤ المتناسبة ر
لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من التي الذي
يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك
السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل والاشكال لما يكون بالفرض
بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزء الكل بعد حصول صورة الكل اي لما
اوجبت الصورة النوعية لهيولاها الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء اي وشيء
بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل
احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه

لايكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يكرر لفظ صورة الكل و
يكون فاعل قوله لايكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الكل المتقدم
ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لايكون هو ما في قوله ما للكل فيكون على هذا التقدير ما هذه موصولة
بمعنى الذي فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة وتحملها وتجزأ
بها اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الجزء والكل المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون
الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور
وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة معها بطريان الانفصال عليها
واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة
لم يصر كلا وغير كل يجب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب
ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يلحق هاهنا لحقها من غيرها
في يجب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لهو قاسابقا ثم يتبع ذلك ان صار ما هو كالجزء كالة
مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس الطبيعة واحدة
فلا تقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف
التي هاهنا في بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل يجب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة فاعلة
لا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا مقارنة قابل وتقريره لم
يصر كلا وغير كل يجب الغرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك
والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يلحق هاهنا لحقها
في زمن غيرها يعني من الفاعل ثم قال يجب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي
اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والكل اليه لكونهما
عرضين وقيد بهما لان الفلك فيه فاعل هو الصورة ومادة هي هيولاه وموضوع هي جرم الفلك
ثم يتبع ذلك اللحوق ان خالف الجزئية الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في

الكلية

الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادة الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة والجزء حالين
في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة هي المختلفة في الكلية
والجزئية وحينئذ ان احتاجت المادة في تلك المواد والا فالصورة ايضا وحدها تختلف فيهما من
غير احتياج الى المادة فان قيل يتقدم الصورة في الوجود والحلول على ما يناسب لكونها اولى بان
يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المفردة عن المادة والجواب ان
المادة هي منشأ الاختلاف فهي مختلفة بذاتها ويختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها
كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي
بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المادة ولم تحتج الى غيرها تنبيه هذا الحال
اما له الوضع من قبل اقتران الصورة يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا تقتضيه
ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسألة تبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت
اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور و
اما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليه ومنها حال التي تجب بنسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد
هاهنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبين منه
انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد ثم ولو كان له في حد ذاته وضع و
هو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي ولو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا
يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات
كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف ثم او غير منقسم كان في حد نفسه
مقطع متناهي اشارة وهذا هو الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله
وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع

وتتجزأ

فاعلة

النوعية

الجسمية به

عن ان يحاذي الفلك

القسم

منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه
بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه
فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم
فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم
كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة ٥ نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير
جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخ اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخ اما ان
ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الاول على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني
خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها
مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت
اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد
هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال
تكون محتاجة الى الحامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا
يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يشتغل الشيخ ببيانها وسم
الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع
ثم لحقتها صورة فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى
المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم ذكره وتقريره انا لو فرضنا
هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات
وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخ اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من
المواضع او تحصل فان حصلت فلا يخ اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول
والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا لان ذلك الموضع اما ان
لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسبة الى جميع المواضع

كان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو مح
بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها الصورة او حصلت
بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اورد بهما
واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة لانه قال
فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة
توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن
فيما نحن فيه لانها مجردة تجب هذا الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره
اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع
الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصولها في ذلك الموضع انما كان لان
الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن
ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء
مثلا في موضعه الطبيعي فان صورة الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع
هناك كجزء من الهواء اذا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم
فسدت صورة الهوائية بسبب ولحقت صورة المائية بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة
اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق
بحسب الصورة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة تجب
هذا الفرض الى الفرق المذكور وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض لما يمكن ان يقال في الوجه الذي
ذكرناه من تخصيص وضع بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لو فات تخصص اقرب المواضع الطبيعية
من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير نارا فيكون موضعه الطبيعي مقتضيا بحسب موضعه الاول وهو
اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما يمكن هذا ايضا لانا

[illegible]

جعلناها مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي لحقتها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يتفق ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يتوهم ان الصورة النوعية التي تقارن الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في واحد منها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا قيد الوضع بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يتفق في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود صورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي سابق فهاهنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع

به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل هاهنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك ولما اذ ليس ثم وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا الاشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **تذنيب** فاذن قد تبين من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون ذات وضع او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة

حق بول ربا

بسم الله الرحمن الرحيم لا اله الا الله ولن يا الله محيط به علمه بيسوم نوح عيش شش فانك منصور
ادسلنا والا رحمة للعالمين فالله خير حافظا وهو ارحم الراحمين
ابا تراب ابا تراب ابا تراب الله محمد علي فاطمة حسن وحسين وعلي محمد جعفر موسى علي محمد علي الحسن الحجة جبرائيل
ميكائيل اسرافيل عزرائيل ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى بل الله الامر جميعا

... الاجزاء عنه بذلك وعلم انه ليس وضع سابق فلا تخصص فقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاحتمالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا الكلام براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **تذنيب** قد عرفت من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية وذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمط ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة

وههنا ليس كذلك م

يكون م

فصل

جعلناها مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة ثم التي تلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة ويستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يتفق ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يتوهم ان الصورة النوعية التي تقارن الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في واحد منها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا قيد الوضع بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يتفق في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود صورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي سابق فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الوضع الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظير من باب ايراد المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع

الصورة 2

خص د

بيان م

جعلناها مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة
بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي
نسبتها الى جميع المواد ... فاذن تكون متساوية النسبة
اليها بحسب ذاتها وبحـ...
ايضا ان تحقق ان الـ...
واحد مثلا كاجزاء الارض ...
الجسمية على ما سنذكره انما تعـ... الصورة
غيره وذلك لان للحيز الـ...
يقتضي اولوية فلاجل هذا ايـ...
ذكرناه الا نظيره في الوجود ...
لا عارضا بحسب الصورة الـ...
فقصد الموضع الطبيعي للارض لوجود ...
الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع الما...
الوضع السابق وهو معنى قوله ليس ...
حال وجود وضع جزئي هناك ... بيان
الماي مطلقا والثاني في ... بعدم اثارتها
وانما لا يكن هذا ايضا لا ... فهذا امتناع الوضع
الاول وهو حلول الصور... حلول الصورة
في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول ... بسبب زوال التي قبلها
واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع
حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع

به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة في الهيولى الكائن يقتضي لا محالة الحصول جديدة م
في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان
المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة
يقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها
باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا
يفيد تخصيص اقرب الاجزاء منه بذلك وثمة اي ليس ثمة وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام وههنا ليس كذلك م
الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية
بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة
الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى يكون م
معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا
الكلام براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف
متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان
الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها
مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة تذنيب فاعلم من هذا ان الهيولى لا تجرد عن
الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة اللازمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون ذات وضع اي مشارا اليها او لا
يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة
اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور يحصل
فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمبطل ولم يصرح بثبوته مطلقا
لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس
ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة

[illegible]

في اثبات الصورة النوعية

بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وتنعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصورة فهى لا تجرد عن

الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى يريد اثبات الصور النوعية

وهى التى تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن

ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن

تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فالشيخ اورد ههنا لفظة قد الى تقييد

مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب

وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا وكيف ولا بد من ان تكون اما مع صورة

توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول

تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية اى وكيف تخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور

ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من

العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها

الامتناع عن قبول جميع ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهى

انما يقتضى بعلل يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا

الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما يفعل كما تبين فى علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة

ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق متساوى النسبة

الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة

قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان

يكون موصوفا باحد هذه الامور وكذلك لا بد لها من استحقاق مكان خاص او وضع معينين و

كل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان

يكون فى جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضى ان يكون فى مكان او وضع غير متعين

ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع خاص متعينين يقتضيهما طبيعته على ما يجيء فى النمط الثانى

فاذن لا بد لكل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص او وضع متعينين وذلك لصورة غير الجسمية

العامة المشتركة فيها كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم فى ما فان الجسم المحيط

بالكل عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية

للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة

مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقيق كونها مغايرة للاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق

اينا هو غير حصوله فى ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان

السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء وارادة لمكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او اصعاده

بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور

المختلفة فان اسند اختلاف الصورة العنصريات الى اختلاف استعدادات موادها المشتركة

يجب الصور التى فى الفلكيات لا اختلاف قوابلها فى المهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف

الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه بما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع

تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد

وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا

وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج

الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو ثبتت للفلك لكانت لازمة اللازم

لامة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا

محلا وابطل الاقسام الا الاخير لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط

الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية

لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولة ومبدأ

العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور فى الفلك غير معقول

صحيحة مطلقة

لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور

الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان ينعكس

ينعكس وتكون الجسمية لازمة لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها تلزمها لانها

صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا

واما جعل بعض الصور العنصرية اعدادا فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية

اما الاينية فظة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام

ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم

الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذا لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور

مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من

سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن

الواحد والجواب عن الاول ان الصور من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم — لیس

الهيولى وهذه الصور يقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان

يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها

والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها

عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل

اشارة واعلم انه لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل — لیس

يحتاج فيما يختلف احوال المعينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل

قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة

في الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها

الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولا لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت

الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا من سوال ذكره

على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم

المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والزم بانه للحامل وكان لقائل ان يقول

العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواءها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على

اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات كان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل

كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا

اخره الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة

للامور اللاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر

ان الصورة يحتاج الى المحل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو التشابه بالمقدار والشكل

لا التشابه بالكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج

فيما يختلف احواله اي اجزاء العام المختلفة الاقدار والاشكال المعينات هي الى المشخصات وذلك

لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها من العام الكلية

قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات

ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا

اكثري فان الاشخاص من حيث لا تماثل يحتاج الى علل يتغير وجودها بحسب انقضائها فهي الى سائر العلل

عللا لا تماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية

والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك

علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخرى قال الفاضل

الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون

للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول

الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السوال المذكور اقول ومن تلك

الاسرار التنبيه لوجود مبدا قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود

لحركة

جسم تحرك المتصل على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس

في كيفية تعلق الهيولى بالصورة

الامر وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون

الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة او واسطة

لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او يكون لا

الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به

الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر يريد

بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل

الشارح تلك الاقسام ان يتبع لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او

الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون

ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او للكيول فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام

تكون

فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة او واسطة للعلة

فيخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى

اقول ان التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين

معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي

بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك

فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود واحد منهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك

بالمتضايفين في

ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما

ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك او لا بل قسم وجه

ليكون

التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة الآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا

للوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية

للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية

للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية

الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي

ذكرها الفاضل الشارح فبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور

في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين

ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب

ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما

مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الكلية بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى

مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها

مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في

الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا تباين

ذاتها ذات المعلول كالباري تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو

خارج

ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات

فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما

فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها

بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار

يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ

ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى

المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها او

التي يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى

وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية

يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى الحجة لان الذي مر هو ان الصورة

لابدّ من الهيولى والهيولى لابدّ من الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى
الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا
بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال
الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فستبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير
في الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بيان انه
لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة
واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون
موجدا كالعلل القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في معلوله القريب منه بتوسطه والواسطة
هي معلول تصير علة لغيره من حيث يتياسر الطرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة
علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى لا لاخره اشارة
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان
يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان
يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء
من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على
تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكره ويكون قوله او يكون لا الهيولى
يتجرد عن الصورة لا قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما آخر
تنبيها على ما هو الحق في ذلك وقسمته لذلك القسم الى قسمين قال ثم ههنا سكان لفظيان الاول انه
لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم
كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر من
غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود ومتكافيان في الوجود والثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل

اى معلول الغير علة في ذلك

اقول ان كان القول في الهيولى الاولى في انه لا يمكن موجوده واذا وجدت لا يمكن الا مع الصورة والصورة ايضا كذلك لا يمكن موجوده الا مع الهيولى فالحاصل ان اذا اوجد فالكل عارض والصورة الجسم لفهم ... ولا يمكن احدهما علة ... لا ان على الوجود ... فليس يكون موجودة

واحد منهما من الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم
وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة
وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة
الى فساده وسيأتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين بيانه
تلازمهما شرح اما الصورة التي تفارق الهيولى لا الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة
للوجود الواحد المستمر لهيولاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون
على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولى لا الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها
الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية
فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع
الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان
صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك
لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تعدم
عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين
الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم وههنا سر آخر السر هو دلالة هذا البرهان على
وجود مبدإ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى
منه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة
ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة
من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة
لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد
فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان العلة الواحد

بالعدد ويحتاج لا علة واحدة بالعدد فنعلم ان هناك شاء مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منها للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها ودر بما يشبه ذلك للمبدا المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها فنادية الكلام لا اثبات هذا المبدا المفارق سر في هذا الموضع اشارة يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصورة النوعية ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقتها في الوجود ويريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا يكون علا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات اربع الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ ذكر هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واشار اليه في النمط الخامس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والوقف مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ولنفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق

فيهما

كمعلولين ان اتفق انهما صدرا عن علة واحدة يجب امرين او اعتبارين فيهما ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المعي في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو ملك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود والمتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ولكن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريرها ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون

متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى
المتقدمة عليها وهذا خلف ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة
والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر
ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما
متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة متشخصة لان
الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير
الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي
لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها
بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على
الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء
التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه
ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي
هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان
السابق على السابق سابق قال حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى و
في بعض النسخ حتى تكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على الاولى الرواتين ظاهر
وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل مهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة
وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ بها
بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر
الصنف الاخر عنها قوله وليس على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس
من احوال المعلولة لماهية فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود قال الفاضل
الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين انسياق الحجة المذكورة في هذه الاشارة

ثانيا

ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه تم هذه الحجة على
هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما
لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي
لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون
ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ ويكون حقيقة تلك العلة
يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة الحكم آخر وهو صيرورتها
حالة في ذلك المحل فقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهية فان اللوازم المعلولة قسمان
كل قسم منها داخل في الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة
الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولا
لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه واقول ان الشيخ لا يريد
الا ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم
المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للمهية وقد تكون معلولات للوجود
بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا
الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع
من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئ انما
يكون عنه وجود شئ يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ مباين
لذاته فان العقل ليس يمنع عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء
ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز واراد بقوله وكل قسم
منها داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما
ذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تتعلق

في الحديث
بينونة صفة لا بينونة
عزلة فيه علم جم
وحق موافق
بالبراهين
العقلية
القطعية
[illegible]

العقل

لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام لما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل لتمت ر
هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى اد
ذلك الكلام هو ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور وتحقيق لهذا المستدل لم لا
يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة
الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها
او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود
الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن
ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع
لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا
اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة
بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توجه هذا
الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا بها فهذا
ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال
ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة بنفسها
مع جميع علل مهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود
الصورة الموجودة المتشخصة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك
للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة يجب الانتهاء الى ... جميعا اشار قبل
الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان
كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المشخصة

ال

اى لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها
فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين
ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا
تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه مع ان فرض ذلك هو المحال
الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر
ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء
في الوجود — معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للمهية ومقارنا للوجود كالفردية
للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان
كان ايضا ليس من احوال المعلولة لمهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس المهية
معلولا كما ذهبا اليه — في جميع الصور بل قد يكون متمم لعلة تكون المهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهب اليه ههنا فيكون
معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول
مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة
ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من هذا الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين
من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة
قسمان كل منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا
الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين
الجرمية ر — حقيقة الحال في هذه المسئلة ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا يوجد الصورة الجسمية
قوله — في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة وقد تبين ان
الهيولى سبب لذينك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة تفسير الهيولى سببا من اسباب
ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا الحجة فقد اتضح انه ليس للصورة
ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه يتم وجود

الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود

الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظ وهم وتنبيه اولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا

اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون

الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا

يحتاج الى الكلام المفصل قال الفاضل الشارح هذا سوال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة

لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة

محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون

وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول اتقول

بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة

الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا

تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب

الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث تشخصها

وتحصلها في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا

هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الموجدة

للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها تحتاج اليها في وجود شيء

توجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين

تتشخص وتتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى

متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتشخصة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة

من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما

الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت

المادة فان لم يعقب بدل لم يبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل

تعقب بدلا

في ان يستوي للصورة وجود

بل قضينا بالاجمال انها تحتاج اليها

اي

وليس

في تقدم صورة العنصر على الهيولى

وليس بواجب ان تقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فان

لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوله اما بالزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة

يريد بيان كيفية تقدم الصور العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي

متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة للهيولى

او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان

تكون الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي تكون زوالها عن المادة

ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم

يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى

لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة اي البدل مقيم للمادة

اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك

الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم

اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود

كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة قال

ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى

ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع

كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك اخر وهو

ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك

عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال عنه اين معين او شكل معين او مقدار

معين فلا بد وان يحصل اين اخر وشكل اخر ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان تكون

هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة

بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في

ثم انه لا يلزم من قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بواسطة ذلك البدل

حج

هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان
الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او
بالزمان وهو ممتنع لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة
للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره
فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد
منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها
الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى
قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي
اورده الش فينحل بما ذكرناه من ان المراد كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد
لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده و
تشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج
الى الجسم من حيث هو جسم او من حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون
هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا
سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة
انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محل وهو مادة وهذه الاعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متخصصة
لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض
بها ليس بمتوجه واما قوله فعلم ان متعقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة في ذلك البدل
فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون متعقب الاين مقيما للجسم المتخصص بالاين
وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام
به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى لفظه يريد بيان امتناع القسم
الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحد من

الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبداء
بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب
ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها هو قوله
ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما
بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر
فلذات كل منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة
فيه مع الآخر وحمل الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون
كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان ان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد
كل واحد منهما مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه او
لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير في
ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع
اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى
علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة
اتفاقية واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن
الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة
الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف
وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة
الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكونان معا ولزم
من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا تعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره
في الاضافات مفتقرة الى البينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا
صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه

غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان
فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما زعمه
بل هما ذاتان افادهما ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هي التي تسمى
مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك لا الى ذات الاخر وهذا لا يكون
دورا لانه اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل
واحدة منهما محتاجة لا الى كلها بل في بعضها لا الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى
الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما
على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية
التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب
تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما   تعقلهما معا
بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن
تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتج
تعقلهما ذكر   مع تعقل الصورة البين وجودها لا لاثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعلقهما
كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى
والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية على سواء فذيتين يتم ان التلازم ينقسم الى ما
يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا
بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او الة
او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل ايضا منها قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة والصورة
في الفاسدة الكائنة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هو انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر لان
تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم
هو ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا اخر في العلية والتقدم

٢

على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية
ان يكون حر   مستمرة الوجود كالهيولى اشارة انما يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون
الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما
ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل
واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابع وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة
في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة
على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة لان الصورة لا يفيد الا اخر
ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل ومتعينة وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن
المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والالات وبعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا وسيجي
ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور سماه معينا لانه
يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصل في اقامة الهيولى
المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد للهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد
لا يكفي في وجود الشيء فان العلل المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل
وجود الصورة كما ذكره هو ايضا في كلامه ووجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه
ولا احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة
لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها
وح يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة
من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل
بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما
بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا

فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هى صورة لان العلة
التامة القريبة هى مجموعهما وهو متمم الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل اذ انه
الهيولى بما شاركه الصورة الزايلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذى كان بالفعل مما يحل فيهما من
الاحوال النوعية وليس يتشخص بها الصورة وتشخصت هى ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا
المجمل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص
كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له
اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص بتلك المادة ان كانت بمادة اخرى لزم
التسلسل وزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعنى الهيولى والصورة متشخص بالاخرى وهذا لا يقتضى الدور
لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما
بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص
كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك
بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا
فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تقيم هذه الهيولى بعينها
لاجل صورة بعينها لا من اجل انها هذه الصورة بل من اجل انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة
بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تقم هذه الصورة بعينها لاجل
الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من
حيث هى هيولى بخلاف الهيولى فانها تعقل ان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة
فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة والثانى ان ذات
الهيولى هى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هى قابلة
للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هى فاعلة بل الفاعلة هى الاعراض المكتنفة بها كالوضع

والانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى ح

بلى

لذلك

والاين

والاين ومتى وامثالها المسمات بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة
من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها
وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح ان الشئ المطلق غير موجود
فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه ذهب ههنا والثانى موجود
فى العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى
المهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هى خارجية واحكامها
بالامور العقلية وهم وتنبيه او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما
كالآخر فى التقدم والتأخر والذى يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح
اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى
يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت و
هما اعنى الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدمة على رفع المعلول بالذات كما فى ايجابهما ووجو
لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو سبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات
لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما فى الرفع فليس احدهما بالتقدم او التأخر اولى من الآخر
وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة ومعلولها
والجواب ان التلازم فى الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان فى جانب الوجود ايجاب العلة مع ما يوجدهما
معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول تذنيب يجب ان يتلطف من نفسك
ولتعلم ان الحال فيما لا يفارق صورته فى تقدم الصورة هذه الحال الجسم الذى لا يفارق صورته
هو الفلكيات بارها وبيان ان حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة
من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا انما ان يكون من الجانبين على التساوى وهو باطل لما الدور

او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان
القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهى اما ان تكون علة للهيولى او واسطة واله او
جزء علة والاولان باطلان لما مر فهى اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال
الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات الا فى ان واحد هو انا
بينا فى العنصريات ان الهيولى ليست هى المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب
ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم للمادة بالبدل وهذا لا يتصور فى الفلكيات بل بينا
ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات
هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا فى موضع ان الحال فيهما
واحد واقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشىء وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة
فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد عن مبدعها وفى العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال
المختلفة المتجددة الخارجة الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهى
ببسيط وهو قطعه والبسيط ينتهى وهو قطعه والخط ينتهى بنقطة وهى قطعه الكميات المتصلة القارة
ثلثة انواع الجسم التعليمى والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها فى النسبة نوع آخر من غير جنسها و
هو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط
والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها
تستلزم الجسم التعليمى ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمى يستلزم البسيط والبسيط
الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهى فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام
ولما كانت مباحث الجسم التعليمى اخلق فى المباحث الماضية بالوضع وبقيت المباحث الباقية فاورد
هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم فى قوله الجسم ينتهى ببسيط هو التعليمى لانه
بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعى انما يصير معروضه بتوسط التعليمى وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيط
اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشىء انما يكون عند انقطاع امتداده

الا فى جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها فى جهة من حيث هو واحد
يقتضى بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهى بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو
المسمى بالبسيط وهكذا القول فى انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين
فهو ينتهى بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك قال
ذو الوضع الذى لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهى بالنقطة وهى ليست مقدار العدم الامتداد فيها
قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهى ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف
المشهورى فانها نهاية لذى النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذى يعتبر
الجسم واقول التحقيق يقتضى ان هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين
وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم
واما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث
فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا لا لذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة
لذى النهاية قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث تقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه
ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولهذا قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه لا
ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم
لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والتى لا يتصور الا بعد تصور آخر
ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج فى موضوعه ما تألفه من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون
تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحد مشتمل عليهما اولكون تصور
الشى غير مفتقر لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى اقول والجواب
عنه ان اجزاء الشى فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم
يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى مشتملة على الاخيرة فان الابعاد
الماخوذة فى حد الجسم يدل على صورته والقبول الماخوذ فيه على مادته والسطح والتناهى لا يعقل كونهما من

عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فيبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح
يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي
التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن
تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة
وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاول فلما مر
واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه
التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم
قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض
فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة
عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر
وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي
وهو مناقض لكلامه من قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية
تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض للمعروض
سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل
الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض
لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لها الاضافة باعتبارين يزيل هذه
الشبهة واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة
فما يعرض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة فقد يوجد ولا نقطة يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط
ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان تعرف اولا الالفاظ التي
استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط التي
منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط

مشهورية وتارة معه
وجعلها بذلك الاعتبار
صح

قوله

والخط المحيط للدائرة

الى رجه الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين منهما
الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة
على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان
سما قطباها وقطر منها هو المحور والمنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تتساوى
ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما
يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة فاما المركز فعنده ما يتقاطع اقطار
او عند حركة او بالعرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر
ما لا يتناهى فانه لا وسط له ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب
فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأتى ان يعرض
فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها يريد ان الدائرة
يصير مركزها موجودا فيها الا بحدوث ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض
فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما يقتضي سكون نقطة فاصلة
بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز
في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان
وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض
كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقط حاصل في الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان
يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال
وهكذا القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من
ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام

او بالفرض صح

فاذن الحركة لا توجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع الامر مع ثبوت
معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شئ لم يلزمها شئ مما ذكر وهذا الحكم لا يختص
بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن
سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها لازمة وان لم تفرض لان تصور
المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل
الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة
بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة
اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها
اما وههنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئ من شئ
غير حقيقي بل تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما يتأتى لك ان تتأمل ان
الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد
لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي
كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه
المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف
له غير متنح عنه تذكير للاستواء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وبامثاله فان
من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستواء وكذلك قوله وذلك الممانع للابعاد لا للهيولى ولا لسائر
الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان
الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة
بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه و
القول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا
تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم

الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض
حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض
بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان
يقول من حيث هي مقادير اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة
وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة
اعظم وتارة اصغر فيتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
مختلفة الاحتمال لتقدير ما وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن
ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يتوهم انه لاشئ محض وان كان لا جسم يريد ابطال الخلاء والقائلون
به فرقتان فرقة تزعم انه لاشئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان تشغله
الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها قال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان
ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي
ليس بعدا مفطورا ولا متناولا الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى
بان فرض فيه اجساما يختلف ابعاد ما بينها ليتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان
يتقدر بشئ اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة
والتقدير وانه متجزئ على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما
كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو
بعد مقداري ليس لاشيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية
تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لا على
بعد بينها فلا وجود للفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام بحيث تحيط عنها ما بينها ولم يثبت لها
بعد مفطور فلا خلاء يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين
مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو

ثم تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمانية لا تتداخل وهو ما ذكر في فصل سوف فاذا اضاف الاولى للاحكم المذكور صار بهذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون ويعبر عن ذلك بقوله فلا وجود للخلاء هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار بهذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون ويعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبل اشارة ولقد تشاب ما كنت مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا فمن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فتبين ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاين على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات للامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة اعلم انه لما كانت الجهة ما يقع نحوها الحركة لم تكن من المعقولات المجردة التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لو صحتها ثبتا ولها الاشارة يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا يجب التصديق فان كليته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان ليس كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها وامتداد ما خذ

فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه

بيان

الآن

وضع

الاشارة

الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يلي منها او تجاوز عن المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقع انه يتحرك بعد لا الجهة او يتحرك من الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة يعني الان ان تحرص على ان تعلم كيف تتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتتعرف احوال الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات و طرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة اليه جهة وما في الكتاب ظ ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه الى حركة ثبت وحركة تعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فهي غير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا تصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا تخ يكون اما من الجهة واما الى الجهة ويعود القسمان الاولان والاولى ان يكون جهة الحركة هي المادة التي تقطع بالحركة وهي هي فاذن القسمة حاصرة وهم وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج ذلك في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق واضح فان ما سلكت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه والقرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك عرضنا على ان

الحق هو الفوق وبناء ما يتلوه هذا الفن من الكلام الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين
اثبتا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة
وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض
كلية الكبرى واجاب عنه لشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقع المتحرك في الاين
لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفوق والثاني الزام الشك لان الشك غير
قادح في المط وذلك لان الجهة تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا
فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك
قال على ان الحق هو الفوق **النهج الثاني في الجهات واجسامها الاولى** والاجسام تنقسم باعتبار
الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها
الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون
الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنتفقد ما يكون بالفرض
واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات
الجهات فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على
بعض على زوايا قوائم التي ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار
ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم
بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي
ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال
ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام
ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق
وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت
الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى

الى م

والثانية ٤

النهج الثاني في الجهات

نقطة

نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل
ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال مجاريا للبعض المتقدمين واما المضلعات
فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان تساوي كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية
ان لم تعتبر النقطية مثلا للمثلث جهات تسع اقول هذه التسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك
ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات هي اطراف
السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل و
الى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما
كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والتحت كذلك فان القائم لو صار منكوسا
لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت
بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين
شمالا والشمال يمينا وكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق و
السفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض
يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء
وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك
يتبدل بالتناكس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض
هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي
منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا
ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل بل اليمين والشمال ولم يذكر ما د
سائر ما يشبهان اليمين والشمال بتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا
فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه

مثل م

وجه

بالان ان وامّا الاربعة الباقية للفلك على التشبيه المذكور فوسط ما يشبه قدامه وما يقابل خلفه و
احد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شي لا يتصور فيه فائدة تم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع
وما بالوضع قال فلنتعدى عما يكون بالوضع اي فلنبحث ونزعه لان الامور الوضعية لا تنضبط تم من
المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حدّ من المتشابه اولى بان يجعل
جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع لشي خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا
والمحدد الواحد من حيث هو كك فانما يفرض منه حدّ واحد ان افترض هو ما يليه وفي كل
امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالمحدد
اذن اما ان يقع لجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع لجسمين والتحدد لجسمين اما
ان يكون واحدهما محيط والآخر محاط به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان احدهما محيطا
والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي
الامتداد بالقرب الذي يتحدد بالاحاطة والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه
خلا او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به
لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا متعينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان
يقع منه في محاذاة دون محاذاة اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة ويكون
جسمانيا ويدور الكلام عنه فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقدير الجهة انما يتم لجسم واحد
لكن ليس لانه على طبعه كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين وما
لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان
نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في
شي متشابه خلا كان او ملاء واما في شي مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة
فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية ولكون الجهتين بالطبع
واثنتين فقط فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين لشي مختلف خارج عما يتشابه و

قوله

في مما يليه

وتحديدها

ذلك

كل واحدة منهما واحدة منهما
او كل واحدة منهما

ذلك الشي لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد محدد الجهتين معا
او جسمان يحدد كل واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو جسم واحد او لا من
حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا
لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكك اللتان بالطبع فانهما
ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه
بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا ابطل هذا القسم بقي ان
يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان
التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي
دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد
بالاحاطة والبعد الذي يتحدد بابعد حدّ من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما
واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فقط لوجهين احدهما ان
كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا لكل واحد
منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب
فرض الامتدادات الى ربه منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه
دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر فما يمكن فان الوقوع
في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلعلة مؤثرة في التحديد وهو ايضا يجب
ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين
منهما كالكلام فيهما فان علل صار دورا او الآخر ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم
واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين
متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات اشارة كل جسم
من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه
الطبيعي متحدد الجهة لا به بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين في جهة فيجب ان يكون

بهذين

محدد جهة موضعه الطبيعي بسبب غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط وذلك الجسم له تقدم ما
في رتبة الوجود على هذا بالعلية او على ضرب آخر يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان
لا يكون من شانه مفارقة موضعه الطبيعي ومعاودته اليه واما ان يكون من ذلك والاول هو الذي
لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه
بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه
الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لا محالة حتى يصح منه
ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر
هو علة جهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة
لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو اما متاخر
عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم
لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع
ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب
من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان
يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة
الاينية لان الحركة الاينية يستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون
من الموضع الطبيعي واليه قلنا ان الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
غير طبيعي ولا حاجة لنا في اثبات المحدد وهو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان
على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب
خص ما بالطبع من الجهات بالنظر دون ما بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات
الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة
فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها

ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث
ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هيهنا باحد
القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل
يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس في بيان
ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز في ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر
وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع
وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان
يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس
الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد ان يذنب اثبات محدد
الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره ان الموضع والمكان اسمان مراد
بهما عند الشيخ عبارة عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان ويماس بذلك السطح والوضع يطلق
بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد هيهنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة
بعض اجزائه الى البعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه هيئة عارضة للانسان بسبب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب كون راسه من فوق
ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا
قياما واذا تمهد هذا فنقول الاجسام منقسمة الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو
محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة اجزائه الى البعض
وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع
والوضع بالاعتبارات جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة
فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون
محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه

قوله

يجب ان لا يفارق موضعه لانا قد بيّنا انّ المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده ولعل لا يكون

المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع

الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد

الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اى

ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يحدده فيجب ان يتحدد بالاول موضعه ثم الثاني ووضعه

ثم يتحدد بالثاني جهات الحركة المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان

وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون المحدد شيئين احدهما

قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون

محيطا على الاطلاق ليس له موضع على نوضّ به وذلك لان المحاط الذى له موضع محدد يحتاج في تحدد

موضعه الى غيره فانّ محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه

الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل

يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا

البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد

بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني

لانه تالى المتصلة التى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذى هو

المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى

التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله في الموضع وقال

الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هى انه كاف في تحديد جهتى البعد

والقرب ودخول المحاط فى التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا السبب لو كان

الاول متقدما على الثاني متى يتم اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها

مستندة الى ما هى اقدم لكن الشيخ سيبيّن فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويه و

تحصيل

الا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحدد من المحوى وثانيهما ان المحيط كالفلك

الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا للجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب

مقعر الفلك الاعلى او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني

يقتضى ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذى تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك

الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم

بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية

واقول اما وجه تقديم المحيط على المحاط فقدمر وسيأتى له بيان اخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا

فلانه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهو ما لم يقل به قائل

واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى في جهة من الجهات

سواء كان مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقى العناصر فلذلك كانت الجهات بالطبع

اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذى هو مكان النار ان

يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد في فلك

القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابلها فاذن ليس فلك

القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به هو الذى حر

انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر والفاضل الشارح اورد المتن

في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم

يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد

بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد

تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثاني

قوله في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى ويكون الاول انما يليق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع

اى خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه وبين

المبدا الاول لما ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في
تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما
سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم
ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية كما سياتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا
بالطبع ويبقى ان يكون مقدما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة ويكون متشابه النسبة وضع ما يفرض له
اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان
اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشيار الذاملة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر
الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء
الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي
بحسبها الوضع نسبها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من
اختصاص القريب بجهة والبعيد بغير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا
تقدم الجهة على محددها هف وتشابه اجزاء التي في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير
الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع يريد بيان
حال البسائط من الاجسام ولكن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض
تلك المعاني بحسب الحاجة فنها ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد
بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون
ما يقابلها جميعا وهي بهذا المعنى لا يكون مبدا الحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة
الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به من المبادي الصناعية
القسرية فانها لا يكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي
الحركات ما هي فيه لا اولا مطلقا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين
الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدا اولا لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد

معنيين

لا يعني بهذا

معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا من قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم
يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا من سبب خارج ويراد بقولهم
لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة
ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك التي الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من
نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى يقارب الطبع الذي يعم الاجسام
حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وح يخصص المعنى المذكور بما
يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من
غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبداها
لا على نهج ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى
نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكر انها مبدا التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره
فائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا
عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير
يقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام
اي هو التي الذي يكون المبدا المذكور فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان
الطبيعة الواحدة قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه
تركيب قوى وطبايع اي لا تكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى تركب من جملتها
شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا او الطبيعة الواحدة قوله
تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك
الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل
نوع شيئا على ما سياتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا
على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك فالجسم البسيط لا قوله

واحداً هو

يقتضي الا اشياء غير مختلف هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يقتضي شيئاً
غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لها لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه
بها اشياء مختلفة لكن لما كان لوح ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر من الفلك اشياء
مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قوله القوة الحيوانية تصدر
عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة
ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم
البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا
خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه
مبدأ استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا بد له من موضع وشكل طبيعيين وان في طبيعته تقتضي ذلك وانما
خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر
الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال
ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا
خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولهما
واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم وضعاً او شكلاً قسرياً
كتاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين
وشكل معين لان المطلوب منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة
المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة
العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة بعض اجزاء الجسم
الى غير الجسم كما حمل الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً
لان محدد الجهات ايضاً له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه تبعه توجد
للجسم الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية

نهوار

١٠٥

فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة فاذن لا وجه لحمل
الموضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود
العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العارض والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفي
هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجاً لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجاً عنه وبقي الجسم وحده غير
منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو اما ان يكون امراً مشتركاً فيه بين الاجسام
كالصورة الجسمية او اموراً مختلفة تختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك
الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طباع
الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ
استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين و
الشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القاسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما
عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ الاستيجاب
كان في جميع الاحوال يستوجبهما وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه
اما مطلقاً واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان
واحد لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعاً وشكلاً بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل و
بدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكاناً واحداً لما مضى
ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المكمن
يقتضي تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان
التركيب امر يعرض بعد الابداع واما مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل
يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان
الموعود لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضاً لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها

قوله

وايض

ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخ اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة او لا يكون كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية وح يكون تلك الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس من جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما الى مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع من ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما الى مكان صاحبه فانهما يتحاذيان ويتفقان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى ارجح لان على التقدير الاخر كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركب وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل

قوله جسم من شانه ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذف البقية المذكورة لان الكلام عليه يجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته في مادة واحدة من قوة واحدة لما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها مختلفة اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة

قلنا

قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال لما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة لم يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة لك اما من حيث هي متعينة فمتاخرة عن للمقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زالت بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لاجل اقتضائها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا متعينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك في الفلك التي تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كان في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والجواب عن الاول

الاستدارة

ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع
كان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن
نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يقبل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزاء العنصرية
بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز
من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى
المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقوة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد
به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها و تركب محلها وعلى تقدير تركبها و
تعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم التي في حال الانفراد لا يكون
حكمه حال التركيب مع الغير ولكن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه يفعل فعلا متشابها
ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست
هي الاجزاء انفرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها
لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهي فعل
الافعال **تنبيه** الجسم اذا في حال الحركة ميل يحرك به ويحس به المانع ولن يمكن من المنع الا فيما
يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان
احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا و محرك الجسم انما يحرك بتوسط وسبب احتياجه اليه
ذلك ان الحركة لا تخلو من حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في زمان يتحرك المتحرك فيه
مسافة مكان او غيرها في زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان
فيكون الحركة اسرع من الاول او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة
والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فانها هو سرعة بالقياس الى الاخر وهو بعينه بطوء بالقياس الى الاخر ولما

كانت

كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل
الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف
الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء
وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل
ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الا بينة بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا احتبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى
وجوده بقوله الجسم له في حال الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا
بقوله ويحس به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يمكن من المنع اشارة
الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف
قوله فيبطل ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره و
يبطل المنبعث من طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء اي
للبرودة المنبعثة عن طباعه الماء ان تزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما
لانقسامها فمنه ما يحدث فيه من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه
النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من
الارادي تاثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع
عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها
وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل
امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك لكون الاضعف اكثر امتناعا
اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع المانع كالتبنة او النخالة التي لا يمكنها ان يخرق

اليه الموانع بسهولة كما رتبه او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب من الحركة وكان من
الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توجها الى مقصد ما وبلزمه
عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين
معا ويمتنع ان يقتضى الشي الشي وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم
واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص
في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه
ليس يثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات
فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان
غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذت الموانع الخارجية
والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بسبب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص و
قوة الطبيعة في الازدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يحدث
الطبيعة ميلها متشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة
الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك
فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث
فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري وقوله ويبطل المنبعث من طباعه الى ان تزول فيعود انبعاثه
اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما في
الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه ويمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة الغريبة التي يستحيل
اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا
بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة
اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسميهما وذلك بسبب تفاعل الحرارة
العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل

مختلفتين رح

يأخذ في
از الشرح

القسر

القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة تسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى الطبع
وتارة بعدمهما معا وذلك بسبب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود
العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افنائه وعند الخلو منهما ايجاد
البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
ميل غريب مخالف افنائه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يتحقق ليندفع
الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان
يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين
ممتنعا وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوقا واما تحتا
فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه
النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات حركاتها فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم
يكن له وهو فيه ميل لانه لا محالة انما يميل بطبعه اليه لا عنه لما كان الميل الطبيعي لا جهة انما يوجد عند الخروج عن
المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع
فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه
انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس
هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والاطلاق جزء الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو
كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه
الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه
جزءا من مكانها وكلما كان الميل اقوى كان امنع لجسمه من قبول الميل القسري وكانت الحركة
بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال
الطبيعي منهما ارادان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لينبه

اقنائه رح

قوله

قوله

قوله

ما يجيء من الكلام عليه والى ذلك اشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري اقصر وابطاء الى الحال الحادثة فيه
تقادم السببين كما مر زمانه. اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً
يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسراً والا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلاً في تلك المسافة
آخر فيه ميل ما ممانعة فبيّن انه يتحرك في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي
في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول
وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذي
ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساوي الاحوال في السرعة والبطوء هذا محال تنبيه يريد بيان ان الجسم القابل
للحركة القسرية لابد من مبدأ ميل بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لابد لها من ثلثة
اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من
الثلثة واختلف الباقيان فقد يوجد بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد
الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة
المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها
بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة
اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان
الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلاهما بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يتوهم
ان الحركة بنفسها ليست على شيء من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء ليست على شيء آخر لانا
بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد منهما فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا
آخر والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية يكون للنفس حالها من السرعة والبطوء
المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة
واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها لك اذ لا شعور بها بالملائمة

اي المتحرك عن النفسانية
ار مده حركة غير النفسانية

(٢)

وغيرها في زمان بسبب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها حركة
وحالا تتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة
لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على امر ما يمكن ان يكون لا يقع اليه بسببه
تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة
والبطوء يكون لشيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمى بالمعاوق اما الذي من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظة واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل
هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع
هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء عن الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يمكن ان
يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية
لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقة
الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة
في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت
ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في
زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان
عديم المعاوقة ويلزم من ذلك التكافؤ لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة
لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك
طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها
يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجمعهما واحدة المعاوقة لو كنقص باحدهما ما قد نقصا فاذن زمان

نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا الحجة المذكوران واقول الحركة بنفسها
لا يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا وجد
في قوة اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب
ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع
عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم
آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل
ومعاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة
الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان
مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما الحجة بسبب
الزمان فسيذكر من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر
القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما
يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة
القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه
ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدأن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم
معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك
ايضا معاوق لانه مستمر في الحجة والزم منه محالات والجواب عن الاول بان من القوى الجسمانية ما يحل
في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنه ما يحل في جملة
منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف

الاول والاعتراض بالممنوع من التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الوجه
المذكور عدم الموانع الخارجية ومن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة
المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه فان لم
يكن معاوقة القوام كافية هناك وانما في القسرية فلان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام وانا
الفلكيات فلا يلزم فيها ذلك لما بينا من الفرق تذكير يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم
يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما
كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة
ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل في ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق
له في ابتداء حدوثه من محدثه واتفق له من اسباب خارجة لا يبعد من تقادرها اياه وضع او شكل
صار اولى به كما يعرض في المدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الارض بسبب غير ذاتها
وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا
ذلك فيما يمكن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا ولكن
الكلام في الشكل لذلك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن ان يعرض له من اللواحق الغريبة الغير
المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن
يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا الاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص
او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق
الغير المقومة وقد نقضناها من الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب ويستلزم ان الاتفاق
يستند الى اسباب غريبة قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكك
في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية
المانعة من الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحيث انه في الكتاب

تعاقبهما

ريحان النفيس

ان يق ليس يجب ان يكون ذات كل جسم من المعقيقة لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع
ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل
لفظة او لانه يعم الاجسام قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في
ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجية اتفاقية لا
يقتضي الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار
ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في
المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل
خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون يصير
مكان مدرة اخرى لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هو عليه لها في وحصولها في
وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها
من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق
وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور
المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء نعقد يمكن فرضه منفردا عن كل
ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين
وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم
كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف
الاجسام وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك
به اكثر فانه لم يخص الجسم بمكان دون مكان الا بترجيح يرجع اما الى الجسم كالاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة
والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المط
والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق

ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا
يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب اشارة الجسم اذا وجد على
حال غير واجبة من طباعه لحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة وتقبل التبديل فيها
من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اقتضاء
الطبع مكان فيه ميل اي حال الجسم لا يخ اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب
طبعه لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية يقتضيها وتلك الاحوال غيره
قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن
التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار
طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدا ميل بالطبع للجهة
المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول
فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان
انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب وزواله عنه ممكن فهذا اصل
مفيد في نفسه وفيما يتلوه اشارة الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه التي يفرض اولى بما هو عليه من الوضع يستحق عليه ما
والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا له منها فهي لعلة والنقل عنها جائزة فالميل في
طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة
ففيه ميل مستدير يريد اثبات مبدا ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس لبعض اجزائه التي يفرض
لانه قد يفرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون للمحدد للجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما
هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة بعض
اجزائه لا ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له ولجهة ان هذا الوضع انما يعرض من تمايز غريب فاذن
ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير
لا المستقيم واعلم ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يسوق من

ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب
يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل
المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والعاصل
الشارح اورد هنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس
هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم
اضاف لاهذه الصغرى في قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال
وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات
الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير
لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف
على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة
واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كالاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم
من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى ميول
بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر لهذا وبعضها يخل بما تحقق من الاصول المذكورة
واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المط لان مع ذلك الامكان
وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان
العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما الحصر الموانع في هذه
لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان
مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير
عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون لمخصص عائد الى كونه اذ المحرك بسيط فهذا الحكم يوجبه العقل وان لم نعرف ان يكون بحسب ح
وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك

المقتضي

المقتضي بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين
مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون بحسب تبدل
حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء خارج واما الى شيء داخل واذا كان
ذلك الجسم اولا ليس مما يحدد جهة ووضعه لمحدد من خارج محيط به ان يكون بحسب جسم داخل
معناه ما ذكرنا من ان المراد هو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند
المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند الساكن تبدل نسبة محدد الجهات يكون
عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق ولك
على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في جهة الحركة او القطبين او المركز اما اذا
توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على
تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل النسبة لا يجب متحرك على الاطلاق عندهم
بل يجب تركه ما يجب عنده ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل
ان يفسد للاجسام آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين
خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى
المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان ان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا
المكان مكانه وزحمه فهو بهذا متمكن في هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن
وفاسد ففيه ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم و
الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى
الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المط ان الجسم القابل للكون والفساد يكون
قبل الفساد نوعا وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب الطبيعة النوعية على
ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بنى هذا المط وهي في الاجسام
المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المط مع ملازمة

المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا تقتضي من حيث
هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه وكون
احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود لا تورد الغلط فنقول ثم حال هذا الكاين لا يخ اما ان يكون
بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي
وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير
الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورة الاولى الفاسدة
غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو
في مكانه هذا فكون الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل لجوهره للنقل من مكانه فلزم من ذلك ان
يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرج عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل ولم يقل
فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان
ان كل كائن وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان قلت وقلت يكون ذلك المتكون
لصق الجسم الذي انتقل للصورة بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس
هو المكان بل لجار الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب
لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه
ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء الملاصق لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار
متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال الملاصق هو الذي يكون في مكان مجاور
لمكان الملصوق ومجاور التي غيره فهو لم يكن حاصلا في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب و
تحقيق ذلك بان يقال مكان الملاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور
بعينه عليهما عائد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا
مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو تام الوجود من صانعه بالابداع ليس

بجسم

يكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه
ولهذا فانه لا يتخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة توثر في الجوهر كتسخن الماء المودي الى فساده هذه الاشارة
مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان
مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة
اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه
اي بالمستديرة وعليه سوال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي الحركة عند لا حصوله
في مكانه وقد تقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا
مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بالنوع او بالجنس باعتبار
فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك
الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة لتحصيله و
ان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيئا آخر غير ما اقتضته
اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا
عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع
وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى
فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك
لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدا مفارقة
فيه لموضعه ولفظ ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان
وقد تتفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل
الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين من شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء آخر يكون عنه وذلك
لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه
ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم

الطبيعي م

والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع في
هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول
الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار
الى ذلك بقوله ولهذا لا يخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد
فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز
عليه الحركة الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان
النما هو الازدياد الطبيعي للجسم بحسب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذا التخلخل فانهما
يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه
بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكون الهواء
منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع
الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه
بالعرض والغرض من ايراد هذه المسئلة التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا
الحركة الوضعية ويتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر بل في الجوهر الذي
هو الكون والفساد يجب الصور النوعية والخرق والالتيام يجب الصور الجسمية عند القائلين بها و
اقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحد
من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات
كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات
وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة
والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي يفعل وينفعل هذه الاجسام
بها ولا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه اجمال بيان

والتكاثف هو

الا

ذلك على الاستواء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات
وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستواء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل فالقوى قد مر انها
مبادي التغيرات وهي بحسب مهياتها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات
وتهيؤها نحو الفعل هي ان يجعل موضوعاتها معدات للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها
فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء آخر فهي مبدأ للتغير والقوة
المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثر عن شيء آخر فهي مبدأ التغير والحرارة والبرودة
كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل
وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها
ان يفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز
ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات
لازمة لها لا يدل شيء منها على مهياتها بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق
واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثيرا
العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير
فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره
فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تاثير القوى النفسانية فظاهر ان
هذه الكيفيات فعلية فان اللذع يفعل ما يفعل بتوسط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير
يفعل ما يفعل بتوسط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر
لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم
فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض
والتفاهة وانما تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط
بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث

قوله ا و

لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض له لكنها جميعاً فعليتان لا انفعال مستوى الذوق والشم عنها و
التامل في طبايع المشرجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ مثل طعوم
وروايح كثيرة ولم يقل مثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم ليس بما يدرك في الذوق و
قيد الروايح بالكثيرة لانها غير محصورة وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطئ مثل الرطوبة
واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة قسم الانفعال الى السريع
والبطئ للايتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه
بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل
واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك توقيفا للحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يعتبرون
الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك
هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية
على ظاهر الجسم كان الانتقاع هي الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه
ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد بهنا ان يتعرض للبحث ولذلك امر
بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال
انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يتسرب
كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها
وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني
الشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي
لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس
الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد
الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا
للانفعال وعدمه عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق

يتوقف لها لانه لو اراد التوقيف لذكر اولا ح

جهة

قوله

بينهما يجب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث المهية الى الكيفيات الملموسة و
الصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات
لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل مهيتهما
عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فلا يعرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا
يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل
لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يعبر بها على ضرب من التجوز والتسمية الى الاسم الذي
الذي يركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار
مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة
فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ
كيفية يقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب
الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة ينتمي الى الرطوبة
واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا نحو انفعال ما ثم اذا انتقدت واجدت التامل وجدتها
قد تعرى عن جميع القوى الفعالية الى الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يعتبر بالقياس الى الحار
ويستحق بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما قد توجد عديما
لجنس مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتحيا الى الحرارة والبرودة مثل الذي او
المتخذ ذكر وكذلك الحال في الهيات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا
رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها الشكل من غير ممانعة فيكون
رطبة او يصعب فيكون يابسة واما الذي لا يكون ذلك فيها فلكية تامة من الاجسام واما سائرها فيشبه
ذلك فقد يعرى عنه جسم جسم او ينتمي الى ما بين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك
اقول الاجسام العنصرية قد تخلو من الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب
في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم كالهواء والماء ولا يمكن

ولو اراد وجه

ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما يدركه ويملك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الا متوسط واليه تحتاج الحيوان من تلك الشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا يخلو من جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعل والآخر جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعال والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتهى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات باوائل الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات تنبيه والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينهما من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل لابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يوف بعيون المسائل بهذه العبارة الجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحدة من هذه الاجسام لا يخلو من كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحكم باثبات الكيفيات الاربع اليها بحسب الاذواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على الشهرة والاحكام التي لا يدفع الا

على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذ وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تتقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخيرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه هنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيط في غير كرتها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصل ثم قال السخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كانت الاحساس ببرودة الماء اكثر لفرط وصوله الى المسام واللصاقة بالاعضاء اشد كما ان النار الكثيفة من الناس الذائب مع ان الاحساس اشد واما الميعان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاخف الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يردهم الناس على الوجدان الاحكام ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك منازع الا القياس او استدلال وذلك باب اخر اعرض عنه هاهنا واطنب القول فيه في الشفاء

النوعية

والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه الماء اذا سخن ولطف لما فرغ عن تعريف العناصر بالكيفيات
الظاهرة وتعينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض
ويبوسة النار واما رطوبة الماء فقد ذكر دونها وراعى الترتيب المذكور فابتدا لذلك بحرارة الهواء
وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ
كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها
الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن ولطف اي تحلل وتشبه به بحرارة
وتصاعد وفي صيرورة لا بكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة
بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة بالتجربة
فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء
لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن
بعلة بردت اقول وهذا الاستدلال على برودة الارض وهبوطها والعلة المسخنة هي اشعة العلويات
ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها واذا انحدرت النار وفارقتها لحق بها تكون منها
اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصواعق يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها
بالصاعقة فانها على ما قال هها يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء
البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يتولد من الابخرة والادخنة
المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار
هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا
اظهر توليد في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس
تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة
الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث
يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء اقول لما بين كيفيات

حيث يستقر فيه

٥٨

هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار
يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى ما كيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاءها الامكنة المتخالفة
على انه ظاهر الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف
الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت
اقتضاءها الامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على الاتحاد اوضح الاستدلال
على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة
هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض
من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي و
ذلك في الاطراف اظهر اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد قرب الجسم الى مكانه الطبيعي قربا و
ذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص تدريجا فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية
والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط
ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بالطبع كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسر
يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتمل
على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم
يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة
الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك منها كان هذا وارد الابطال
هذا الاحتمال والذي يبطل ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها
وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من
اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي
من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها
طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه

فاحتاج عليهم تتميم ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصًا بالهواء والماء اشار الى
الباقية بقوله وذلك في الآخر **تنبيه** قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نشفته عاد الى حد
يثبت ولا يكون ليس الا في موضع الترشح ولا يكون من الماء الحار وهو الطف واقبل للترشح فهو
اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد الهواء فيجمده سحابا لم ينسق
اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد لم يزل ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود يريد
اثبات الكون والفساد على العناصر والاستدلال به في اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام لصورها
لا تقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها
بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين
يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد
منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة
في الثلثة ولكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف
لا يتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء
وح يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات
احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الارض والماء وتشتمل كل
الازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي
بسائط واربعة من الباقية تركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من
النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ
بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما
ذكرناه يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا
لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة من الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها
بسبب ذلك ظ فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن

فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع
لم يذكره الشيخ واليه ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة
وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ على هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان
تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الذي يحدث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار
اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما
ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب
اليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله
والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف
فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد في الوقت حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء
وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما انفاد تلك الاجزاء اذا تواترت حدوث الندى
بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاول واما تناقصها
فيكون حصولها كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين
زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء يكون في هواء ابعد من الاناء
اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن ان
تخرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على
وتيرة واحدة بشرط ان ننحي من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ
الى ذلك بقوله كلما نشفته عاد الى حد يثبت وقيل عن ذلك ان كانت المادة منقضية لنفد
الهواء المحيط بالاناء وجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا تحتمل لسيل الماء ويتصل به هواء آخر
ويصير ايضا ماء الا ان يجري الماء جريانا متصلا واذ ليس كذلك فنعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد
واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية
بطيئا واذا الا عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد

الاولة الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة الحق من تلك المائعات والاثار المذكورة لشدة
برودة بعض الهواء اللطيف والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء اللطيف بظاهره من
برودة الشديدة سريعا فلا يعض الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا نحى منه واتصل الهواء بالسطح
عاد لافادة والثاني وهو ان يقال الذي يترشح ماء داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها
ان الندا قد يوجد من غير ان يكون فيه مائل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك
يقتضي ان لا يوجد هذا الندى الا في موضع الترشح لكن الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الترشح مطابقا ليس ح
للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه ولا يكون ليس الا في موضع الترشح
فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح بل منع اختصاصه لكونه من الترشح فان هذه الصيغة
يفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الترشح ايضا بل ينبغي ان يكون
الترشح اكثر لان الحار الطف واقبل للترشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله ولا يكون
ذلك عن الماء الحار وهو اقبل والطف للترشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء
استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق
السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم زال ذلك السحاب تجليا
بحيث يعود الصحو ثم يتولد مرة اخرى وهو المراد بقوله ولك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد
هواها الا قوله ثم يعود ويريد بالبرد البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب
النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل
المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا هذا بيان الازدواج الاول اعترض الفاضل الشارح على ذلك
بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء في المواضع
التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب
الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الا ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح

في غرضنا وذلك لانا لم ندع بان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها علة اي شرط فينبغي ان
يكون ولا ان المانع اياها من ذلك اي شيء هو وانا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد
فلا يلزم النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد
بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيها ثبت ذلك لم نشاهد واعترفنا بالجملة ان للكون والفساد سببا
موجبا هو البرودة مثلا لكن لما ان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك اما
بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه
بامكان وجودهما وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ من بيان الازدواج الاول
اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة يضمحل في
الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله
وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق يدخل منها
الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة بنوع
ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية بشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة
بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض
وهذا بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة بنوع ذلك
اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق ثم
يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير
ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة كسبعة مصطلح بينهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه
بقوله كما قد يجمد مياه جارية بشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه الذي ينعقد حجرا
بعد جريها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستدل بيان
[illegible] بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب وهو كون العناصر قابلة ان
يستحيل بعضها الى بعض والمراد هنا بالاستحالة غير المصطلح عليها اعني الحركة في الكيفية والسؤال الذي

الذي ذكره الفاضل الشارح ما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاعتبار لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على صورة تستحفظها

حدوث ح

اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان تم تباعدة في ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات تركب المركبات منها وعناصر تحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار اكنتها فلما ذكر الصنف الاول ظهر فصلا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال انتهائها في التقصد والترتيب وبين بذلك انها محصورة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باعتبار انها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصري وقوله هي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول الجميع هي هذه وقوله وبالحري ان تم تباعدة في ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منها اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بالحركة فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز

فوق ح — الفوق

الفعل وان تتغال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار ح ح

ان ح

غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي فوق الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك من المحيط ولا يكون ذلك لحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانتهائهما منتهيان لا نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار تشارك الهواء النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان ما وانما يمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يسع جسمان بسيطان وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عددناها وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التي عددناها اقول هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات وتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتشابهة منها غير موجود وقال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات لا يفيد الا الاستقراء وشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الجزء الهوائي وصعوده في تحت الماء احساسا بثقل ليس بقوي لان الجزء مفصول من كل الارض فالميل موجود بالفعل فيه والهواء متصل بكله والميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه فكما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيحدث ميلا بالفعل ويحس به واستشهاده ايضا ببقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى المحيط ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها

لا غير بالاستقراء

لا تنزل عن الاثر الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يكون من غيرها لان استعداد الاجزاء المخلوطة بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كالمحاذاة للشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى تتنبيه هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول اي يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصير من الحيوان ما يصير من النباتات ومن النبات ما يصير من المعدنيات من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما ستعرف موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهي اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع التي اجسامها مواد للمركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب مختلف باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى البعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلافات المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير

الكيفية

الاستقصات بقياس بعضها الى البعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاستقصات انما يصير بهذه الاختلافات معدة للصور المختلفة من مبدأها المفارق والخلقة هي الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وينسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد هاهنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان واجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج هو عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في بعض المقادير ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفيات المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والسيلان وماهيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصورة مقومات للهيولى على علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد هو بها هو هو على ما بين في النمط الاول منها ينبعث كيفيات المحسوسة واستدل على مباينتهما بتلخيص اثنينيتهما وماهيته الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة وهي صورته النوعية فان المتبدل غير المحفوظ في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء ولا الارض بعد زوال السيلان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما في حال البساطة لا يدل على انه لم يكن بذلك حكما كليا شاملا للجميع بجميع الاحوال الحجة الثانية وهي القسم من الاولى قوله وتلك الصورة مع

لقبول صور

فلكل

وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية

مباينتها

النوعية

وحركة

انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان ان ما لا
يكون اشد الثانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان
الصورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك
انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل
في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال
فقد بطلت وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان
لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار
يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما وجد في كل آن متوسطا
بين ما يوجد في آنين يكتنفان بذلك الآن ويكون جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو
متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف
بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد والمتقوم ولا شك ان مثل
هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هوية المحل
المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء متقوم يكون
هو هو في الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو الحجة الثالثة
وهي الاسم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور
من الاعراض وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية قد ذكرنا فيما
مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات
المشتدة والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية
فنبه هاهنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات
طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى

واذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا
مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى
ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليس ح بصورة واحدة فتصير لها هيولى
واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة
اخرى من النوعيات فقوله هاهنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا
لا مزاج بل هو فساد ما وكون ما لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت
في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حدها
في اجزائها وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل
كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال
صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا
معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته
وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية
الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تنكسر الصور وتنكسر الكيفيات
وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل
منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة
وتتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة
الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها
يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون
بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة
قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا
وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية

متوسطة توسطا ما اى اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة كانت الكيفية المتوسطة اقرب
الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق
دائما بل توسطا ما قوله فى حد ما متشابه فى اجزائها وفى بعض النسخ متشابهة فى اجزائها اى فى حد من
الحدود التى لا يتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها فى اجزاء الاسطقسات اذ الكيفية
التى فى ذلك تكون متشابهة فيكون حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى فهذا بيان ما فى الكتاب
وقال الفاضل الشارح امر المزاج يبتنى على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا فى الحار والبارد ذا
وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التى حصلت فى ميعان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية
المتوسطة بينهما وهى لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان نوع الحكم حكمتم بتمامه ان الصورة
انما يفعل فى سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم
كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثانى انكم جعلتم الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هى المادة لكن انفعالها
هى استحالتها فى تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة فى غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات
وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هى المبدأ لحصول الحرارة فى مادتها فان النوع فعلت فعلها
ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة فى المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت
هى ايضا بتوسط حرارتها تلك فى مادة الماء البارد وبسبب الصورة المائية فكان تاثيرا فيها انفعال
برودتها فيها كما ذكرنا فى الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها
حرارة وفعلت ايضا صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة
فى المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة يفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان
لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هى الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة
هى المادة المستحيلة فى الكيفية لا الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة فى الكيف

ايضا ولانى الصورة ولم يسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا انا يظن انه برد
بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا فقد تبين فيما مضى ان القول بالمزاج مبتنى على القول بالاستحالة فان
الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبتنى على القول بالكون فان
الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا يهبط عن الاثير كما مر بل يكون هناك وكان المتقدمين
من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية
وفى الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ منها صرفا بل هى مختلطة من تلك
الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة
الغير ان يبرز فيها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان غائبا وظاهرا وبازائهم قوم
يزعمون ان الاطليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن
بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان فى ان الماء
مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء
والثانى يرى انها وردت عليه من خارجه وانما وعا يهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشئ لا عن شئ و
امتناع صيرورة الشئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين
المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأى الاخير لانه اشبه بالكن فقرر اولا
مذهبهم وهو ظن ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل فى ذلك بجملة امور من المشاهدات فان
قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول
استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر
الثلاثة الباقية من غير حضور نار غريبة يمكن نفوذها الى المسخن فالمحكوك هو الشئ اليابس الصلب
الذى يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منها يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما
يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذى يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه و
منع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل فلو كان

مغلوبا غائبا عنه لا على انه يحدث بل على انه
يبرز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا
وغائبا بعد ما كان صح

عن لا شئ
حصول
الصلب
فى المنتخب

الضوء

التبريدة المقتضية لرقة القوام يقتضي السخونة والمتخلخل هو الجسم الرطب كالماء وكونه الذي يحرك تحريكا
شديدا فانه يسخن اليد واعتبر حال السخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ
ما يسخن بالقشور فيه على نسبة قوامه وهذا استدلال ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا
في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الاجزاء كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب ان يسخن
الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك و
هل الاستلزام من مصموم مقدم بمنع البلاغ في التسخين لمنع الفشو وفي بعض النسخ بمنع الفشو اذا
كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاشي يعتد به بضمام القارورة سدادها وقد امهاما يوضع
فيهما وهذا استدلال ثالث وهو ان استلزام الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع
عن تسخين ما فيه لتسخينه بالنار لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء عنه اذا التداخل ممتنع
وليس كذلك واعتبر حال القمقم الصياحة وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء
وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها بخارا وتصيح صيحة
عظيمة لانه لا ينفذ عنها الدواب وهو من حيل المحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا ولنظر الى الجمد يبرد ما فوقه والبا
من اجزائه لا يصعد لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا
يصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا
وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل برده وهم
وتنبيه او لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والمخضخضة من غير تولد كونه ولا نارية
هذا هو المذهب الاخير وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والمخضخضة لان كون النار
فيما يغلب عليه البارد وان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء
حار بالطبع وتاثير المخلخلة فيه لتصفيته عما يخالطه من الاجزاء الارضية حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة

لبرودة

في المتخلخل

كيفية فهل يمكنك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلخلة لبقية
فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وكتشرها فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر
فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقية عند الجمر لكان لا يمكنك ان تصدق بكمونه كمونا لا
يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن
برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل
عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما سبق لا يمكن ان تكون موجودة
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان
قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر
عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد الجمر لامتنع
التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف
يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية
والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل التعرض لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من
سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردنا كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك
يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء
النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هاهنا مثله فان قيل
ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن
بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما
لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالامتزاج فان قالوا بمثله ما قصدوا مذهبهم والا لزمهم ما مر نكتة
اعلم ان استنارة النار النيرة لما ورائها انما يكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء
عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل من
مصباح اخر يريد بيان ان النار المرئية ليست بسيطة والبسيط شفاف لا لون لها فالمراد باستنارة

الجمر رهو

فيه م

النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما ورائها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية
ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة
شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية الكثيرة من الاحالة التامة
للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر اجزائها انما تكون شفافة
ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما ورائها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة وربما
كان انزاجه وحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان التخفيف لانتشار
وخلافه لا لاستعداد الصنوبرية مستحصفة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يتوهم لعل
التخفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التخفيف
والظل فيما فوقه لاكثارها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء
تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكلها كذلك بل كان بالعكس لكان
انزاج الشعلة وحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التخفيف
وعدم الظل في الاصل دون الرأس فيتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما
مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها
طفئت المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو
البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد اذا طاف فيها لذلك فاذا بلغ الجو
الاقصى الحار بالفعل لبعده من مجاورة الماء والارض ومخالطة الابخرة وقربه من الاثير اشتعل طرفه
الاعلى اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى الطرف
الاخير وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية بالاصرفة نارا غير مرئية لعدم الاستضاءة
فظن انها طفئت وليس ذلك بطفوء ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو
كما اذا القينا شيحة في تنور مثلا مسجور صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم
ينطفي والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية

ينتشر في
راس في

صارت م

دخانا

دخانا الذي كلما قويت النارية قل لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام فاذا لم يبق ما يكون دخانا
بقي هو في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيتحلل
هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها وهذه النكتة
غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج
والغرض لا ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب
ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج وكان مناسبا بحسب الجنس دون
النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة
والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة لسائر العناصر غير مرئية هو لطفها
تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ بخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج
لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
الممكن مزاج نوع الانسان ليستوكره النفس الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ
ابا نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في
الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل
مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من
الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربع و
اخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن لا العناصر وانما قال اقربها من الاعتدال
الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكره النفس الناطقة استعارة
لطيفة مبنية على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق
لان يفيض عليها صورة او نفس تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة
بمبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد

لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بجعل الفاعل بل لذاته واقول موجد التي هو الموجد لصفاته لذاته فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل التي بل انما صدرت عن فاعل التي بتوسط ذات التي وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة فيها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصبع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصبع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الاجزاء الثقيلتين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي يغلب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التي هي في اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يكون تلك الارواح ومنبعها من النفوس وهو القلب ثم الى عضو يعده ثانيا هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدا للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى الجلد الانامل وغيرها وفيتم بحيث ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما لا يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية اقول انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا يقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم هنا فبمعنى الجنس لا المادة و اما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية منشأ للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقع بعد قولنا الجسم طبيعي الا ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا الات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد

والادراك

والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزائها ولا يتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد تغفل عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملته ليحكم بانه هو ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد وثق يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء فيه يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جده اليه فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة ولكونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عن جميعها الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان لنفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم تحلل في اقامة البرهان عليها ثم نقضه الراهنية فخبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك

أترى المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها

فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك أفبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك تفتقر

في ذلك حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط

فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك

نفسه إلا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور

بل في جميع أحوال الإدراك أهو ذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه إلى المشاعر الظاهرة

وإلى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط وإلى ما يدرك بنفسه أو

بقوة تحتاج إلى شيء آخر غيره وبين أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ولا بتوسط شيء آخر لأن

المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة

أو الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة أتحصل أن المدرك

منك أهو ما تدركه ببصرك من إهابك لا فإنك إن انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت

أو هو ما تدركه بلمسك أيضا وليس أيضا إلا ظواهر أعضائك لا فإن حالها ما سلف ومع

ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها فتبين أنه ليس مدركك

عضوا من أعضائك كقلب أو دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ولا مدركك جملة

من حيث هي جملة وذلك ظاهر مما امتحنته من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء

التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت فمدركك

ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا بما يشبه الحس مما سنذكره يريد أن يبين أن النفس

الإنسانية ليست بجسمانية فبحث عن المدرك وقسمه إلى أن يكون إما محسوسا أو غير محسوس وإذا

كان محسوسا فهو إما جزء من البدن أو كله وإن كان جزءا فهو إما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من

بواطنها وهذه أربعة أقسام ثم أبطل أن يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين أحدهما

أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر البدن لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني أن ظواهر البدن

لا تدرك إلا بالحواس وهو بالفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع أنه

مدرك لذاته وأبطل أن يكون المدرك شيئا من أعضائه الباطنة بأنها لا تدرك إلا بالتشريح

وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن

بأنه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل أعضائه وبأن إدراك المركب

لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الإنسان في الفرض المذكور

غافلا عما يغايره فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وأجزاء التي يمكن أن يغفل عنها

المدرك لذاته حالة الإدراك لكونها غير ضرورية الإدراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك أن

المدرك ليس بمحسوس ولا بما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم وهم وتنبيه ولعلك

تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور

أو حركة أو غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك وأما بحسب الأمر الأعم

فإن فعلك إن أثبته فعلا مطلقا فيجب أن تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها

وإن أثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت

في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به إثبات الأشياء التي يكون وجودها قد يكون

بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الإنسان لا يذهب إلا إلى إثبات ذاته

بعلة فإن وجوده أظهر من وجود علته فإن ذهب فيما يذهب إلا إلى إثباته بمعلولاته التي هي أفعاله

وآثاره فإن أكثر القوى تثبت بآثارها وأفعالها والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع

وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلا عن أفعاله مع إدراكه ذاته ووجه عام وهو أن

الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل إلا على فاعل ما غير معين ولا يمكن

أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته وإن أخذ من حيث هو فعل للفاعل المعين فالفاعل

المعين يكون معلوما قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال

بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى إلى معرفة ذات الفاعل هو فإذن إثبات الإنسان نفسه لو

فعلهما ح والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات
الانسان ليست هي اعضاؤه فيقال الانسان عالم بهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان
يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله القوة النفس التي يقولون بها فكل ما يقولونه عذرا عن ذلك فهو عذر
عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان
المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم
قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان
بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته
يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو
الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها
وتجعلها شيئا آخر من المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال
مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة
بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها المختلفة والصورة التي تقتصر
فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات
واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها
هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة و
الصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية
واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ
يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي او صورة م
نفس لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت بافعالها
على ما مضى وبدا بما هو اظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية

المختلف

المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها جسمية الانسان لانها موجودة لان المزاج م
لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج لان المزاج يقتضي حركة الى مكان يقتضيه غلبة
اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي
حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت
حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الجبل فانه يريد الفوق ومزاجه بسبب غلبة الثقيلين يقتضي السفل
بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لغلبة الثقل الغالب
الثقيل حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في
وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية
هي الفوق وعند الاعياء لا تكون الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة تلك م
الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال
الحركة كما ذكرنا وفسر ابيه قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق و
المزاج الى الاسفل فتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة
في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه
اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى جهة وعارضه مانع
ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فيرجع صاعدا او نحوه
عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان
الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان يريدها النفس كما في حال الهوي وتلك يدرك بغير جسميته
وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا
استدلال بالادراك فانه يقتضي ايضا مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ولا المزاج
فانه كيفية ما لا تتاثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال
المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة

ولا يقصد بالمزاج كما في حالة الحركة
عن المكان الطبيعي او يقصد بها
المزاج ولا تريده النفس م

هو ذا الى الاخر
هذا التقرير ذكره
جار بردي

ولانّ المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انّما تجبرها على الالتيام والامتزاج
قوة غيرها يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلّة الالتيام وحافظة قبل الالتيام فكيف
لايكون قبل بعده وهذا الالتيام كلّما يلحق الجامع او الحافظ وهن ما او عدم يتداعى الى الانفكاك — كما مر
وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقاءه على وجود النفس وهو انّ المزاج كما مر انّما يحدث بين
استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى
ما يجمعها بالقسر حتى تمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى ما يحفظ
الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودة والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج
المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقاءه وهما متقدمان
على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلّة الالتيام وحافظة قبل الالتيام
وكيف لايكون قبل بعده اى وكيف وعلّة الالتيام وحافظة يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود
فكيف لايكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند
لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المهلكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المانع عند ارتفاع العلة — المهلكة
وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان
تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك هذه نتيجة لما تقدم وانما
صرح بتسميته بالنفس لانّ الاصطلاح وقع على انّ مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين
كونه صورة وكون كلّ صورة جوهرا صرّح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك — كان
ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح
ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية
ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متفرقا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال — متفرقا
المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل

ولم يذكر النطق لانّ ماهيته غير بيّنة الا ان يبيّن وانما وقع له الاستدلال بالمزاج لا بالقصد
بل انما اراد ان يذكر انّ النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر انّ
المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور و
هو ان يقال انكم قلتم انّ المركبات انما تستعد لقبول صور خاصة من مبدئها بحسب امزجتها
المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون انّ النفس التي
هي صورة للحيوان جامعة للاستقصات والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدمة
على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بانّ الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين
ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها يصير بعد حدوثها
حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالة المشتملة على اجوبة
مسائل المسعودي واعلم انّ الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار
الى الشيخ وطالبه بالحجة على انّ الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظة فقال الشيخ كيف — لها
ابرهن على ما ليس فانّ الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع
اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة
باقية في جميع الاحوال بل هي قوة متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة
فانّ تلك المادة يبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس
الناطقة ثم توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث
من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكلّ حيوان هي جامعة استقصات
بدنه ومركبها ومؤلفها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي الحافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما
نقل من الشيخ في رسالته واليه ان كانت لنفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير
بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة

وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التى تكون بمنزلة
الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها وكيف فعلت
بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان يفعل من غير مستعمل اياها والذى يقتضيه القواعد
الحكمية التى افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية
ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك المادة منيا وتكون صورة حافظة
لمزاج المنى كالصور المعدنية ثم ان المنى تتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها
هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس هى اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك
الصورة مصدرة مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول
نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية فتصدر عنها تلك الافعال ايضا
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدة لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
ويبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبدا
حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد
فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة
فمبدا الحرارة السارية الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال
النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر
عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة تجمع هذه القوى كشىء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى
حد ما من الكمال واسم النفس واقع فيها على الثلث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس
لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنى هو نفس الابوين
وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن واخر العمر والحافظ للمزاج هو

نفس المولود وقول الشيخ وانها واحد بهذا الاعتبار وقول ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار
الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا
واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شىء اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او
نفسا اخرى اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق يريد ان يبين ان
الجوهر الذى اثبته فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شىء واحد بعينه وهو
تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة فى الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن
ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك
واحد وذلك لان الشىء الذى يصدر عنه الحركة الارادية فى الانسان هو الذى يدرك فيه
وذلك بديهى وهو الذى اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك لاجل سببيته
ثم وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك على سبيل
او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل
بسوء لعايت فياخذ البدن فى الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس
فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس
هى انت فانك لا تشك فى صدور هذين الفعلين عنك وتشك فى صدور الافعال
النباتية عنك الان تبين لك بنحو من البيان قوله وله فروع وقوى منبثة فى اعضائك
وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشىء والغضب على
على شىء والدفع لشىء والجذب لاخر وهى من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس
والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالاخر فاذن هى مبدا لاشياء متقابلة
تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هى مبادى التغيرات
قوى ومن حيث لا تفعل بانفرادها بل يفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت
بالبدن واذا احسست بشىء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت

العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا متمكنا
من هذا الجوهر المدبر تكمن الملكات هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل
في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى
حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة
اسهل تأثرا حتى يتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس لما
ذلك الفعل عادة وخلقا كما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتفعل
العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله
عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك هذا بيان كيفية تأثر البدن عن
النفس وهو ظاهر ومعنى قوله تقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية وهذه الانفعالات
قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب
العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض اقول وهذه اشارة
الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف وتختلف الناس
بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم
وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد
او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها اشارة ادراك
الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة
نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان
الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في
الهندسة مما لا يتحقق اصلا او تكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له
وهو الباقي لما فرغ من اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة او
محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم

الادراک

الادراک لان الحرکة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة
عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات عن الاحساسات
والاستغناء عن تلك الحركة اقول ويمكن اليه ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك
لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم
لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأ الى فصلين متساويين في رتبة الحيوان بل
الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان
والحركة لا تكون الا مطلوبة لا لعينها وما تقدم بعد فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون
فان كان ماديا فالحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة عن نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا على الوجه
المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى انتزاع فنقوله هو
ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه
او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك
ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ذكر الشيء الذي هو المدرك والى ايراد ذي الادراك وهو قوله عند
المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضائفين والادراك
ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف
بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك
اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف
فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس
هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون
حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان
الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون الحصول في آلة الحس بحيث
كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك

والى ما يكون اما فى الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هى نفس حقيقتها واما فى الثانى فهى تكون
غير الحقيقة الموجودة فى الخارج بل اما صورة منتزعة عن الخارج ان كان الادراك مستفادا من
خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن
وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية واستدل على ذلك عند المدرك
بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة التى الخارج عن المدرك اذا ادرك
او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على
ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان اى الخارج
مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات
التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة كما يوضع مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون
تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت مما يدرك فنعلم انها فى الخارج بل موجودة لا ر
عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول يتحقق الثانى واشار اليه بقوله وهو الثانى
والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التى لا يحتاج الى الانتزاع
من الشىء الذى لو كان فى الخارج لكان هو فهذا بيان ما قال الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا
فى مهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل
الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة الموردة لم
على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فيلزمه ان لا
يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون
الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى
عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المداقة التى
وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ان م
ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يوخذ فى تعريف الحركة مثلا انه حال للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى

بالادراك الذى

بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى
واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء
الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتخصيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا احوالها اى بالتمادى فى
تلك الاشياء ام بغير التمادى وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فكم كثير من الناظرين فى
الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك
الجزئيات هو الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا يدرك الجزئيات وطولوا
الكلام فى ذلك وجل اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على فهومهم لا على ما قاله الحكما كما سيجى
بيانه فى موضعه انشاء الله ثم من اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية
ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلابد من امر فى الخارج وح لم لا يجوز
ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وبان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان
يكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان
كان مستبعدا لكنه بالنسبة الى الزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد
والجواب عن الاول ان من الصورة ما هى مطابقة للخارج وهى العلم ومنها ما هى غير مطابقة
للخارج وهى الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج
فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا
غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة فى الخارج ولا يمكن ان يذهب الى ذلك
ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة فى جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد
فقط بل انما هو من المحالات الظاهرة وليس لك القول بان صورة السماء المنطبعة فى الة مع ذلك
الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو الة الادراك
او فى القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ولاحتمال
ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح فى المساواة بحسب الصورة فان

التصغير والكبر من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك بى لا نجد
الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان
الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما فى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار
انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة فى الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل
ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضعين المذكورين ايضا على القائلين
بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان الصورة المتخيلة تنطبع
فى النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما فى الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن
هذا القدر يقتضى التعسف ومنها قوله ان لزم قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما من
لا يكون موجودا اما المحسوسات التى لا يدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها
اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باعتبار اضافته الى
الحس والعقل فاذا دلت مهيته فى موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة
علم قطعا انه ليس نفس الاضافة ايما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة فى القوة
المدركة يصير وتهامستديره حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات بيقتضى ح
وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها
ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية
لم تكن ذات وضع ولا يقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حارا
الا اذا كان الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم
من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن
ان يجعل المدرك الذى يكون ذلك المحل آلته حارا والاعتراضات التى اوردها على كل واحد
من الادراكات الجزئية تجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس
فى مسته وانا احتج اجابه بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة فى المدرك على انه امر دا

ذلك

ذلك الحصول ومنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصول الشئ فقط لكان ذلك الجسم
الاسود مدركا والجواب ان حصول الشئ للشئ يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول
الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او للجسم وعكسها وحاضر
لما هو عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكى معلوما لم يكن المراد من هذا القول
تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة
للمدرك لا للشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون لم ح
الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما فى
جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه
ان كان على سبيل حلوله فى الاجسام فهو جهل وتخلف وان كان على سبيل حلوله فى المجردات
فهو بمعنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة واما قوله فانا بعد العلم بان الشئ ومنها بد
ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك فى انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره او لا ويدل ذلك
على ان كون الشئ عالما بالشئ مغاير لحصول ذلك الشئ له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم نحقق
ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان معانى الحصول مختلفة فاذا
حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا قائما بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجئ بيانه لم
نتشكك فى ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا
بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا حتى يكون ايضا هو ذاتنا بعينه ويلزم منه التركيبات الغير المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات
المسعودى والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار و
الشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشئ
للشئ يقتضى تغاير الشيئين كاضافة الشئ الى الشئ والى ذاته والى جزء الشئ وذلك يقتضى امتناع كون الشئ
عالما بنفسه والجواب ان التغاير الاعتبارى كاف فى الحصول والاضافة فان المبلغ النفسه

معلولها باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد ولانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات
ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك
او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان
الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة
وهيهنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا
نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات
والجواب ان المبصر هو زيد ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك و
عدم التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض وما يجري مجرى ذلك ما قال
غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما
في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور
بها وانما المشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ و
اجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اوتي
الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد
ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته
وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما
يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته
مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته
والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق
منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر
صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق

لاكنه و

عنها

عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها
واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه
عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها
وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والكيف و
الكم وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشركه
فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره و
غيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء
الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا
من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع
عن الجميع الا انها اذا قيست لا مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس
والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك تخصص مدركه ويصير جزئيا
ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسان
اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف
في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك
المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة او كالالة
زيد الايباين عمروا بالانسانية ولا بالبقضية الانسانية لنفسها انما يباينه بتشخصه المادي ثم
بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما فالصورة المحسوسة
منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية

منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس

والفاضل الشارح فسر الغواشى الغريبة عن المهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية

اقول ولوازم المهية كالزوجية للاثنين لاتكون غريبة عن المهية وايضا لاتكون بحيث يمكن

ان تزول وايضا لايكون مثل هذه الغواشى عند مايكون الشى محسوسا فقط بل وعند مايكون

معقولا ايضا وقد اورد فى هذا الموضع سوالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها

فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضوع تكون جزئية ويكون لتشخصها ووضعها وحلولها

فى تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض غريبة لاتنفك عنها وهذا ينافى

قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن تلك العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التى

فى نفس زيد مثلا لايمكن ان يكون جزءا من مهية الاشخاص الموجودة فى الخارج قبل زيد وبعده

فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة المجردة

فى الاشخاص فى نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلى مجرد لان

معلومه كلى لالان العلم فى ذاته كلى قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على

فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان فى العقل صورة كلية مجردة وليس

الامر على ماظنوه بل التحقيق ماذكرناه واقول الانسانية التى فى زيد ليست بعينها التى فى عمرو

فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هى متناولة لهما ليست هى التى فى كل واحد منهما

ولا فى فيهما معا لان الموجود منها فى احدهما لايكون نفسها بل جزءا منها فهى انما تكون فى

العقل فقط وهى الانسانية الكلية فهى من حيث كونها صورة واحدة فى عقل زيد مثلا جزئية

ومن حيث كونها صورة واحدة متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية

المدركة بتلك الصورة التى هى طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لاتكون لو كانت

فى اى مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اى واحد من الاشخاص سبق

لاان يدركه زيد حصل فى عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها

بلى

فيكون تلك الطبيعة التى انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية

وان كانت باعتبار اخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما

ينظر به فى شى اخر ويدرك به شى اخر وباعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك لنفسه فاذن الترديد الذى

الفاضل حالها ههنا هى الطبيعة الانسانية التى ليست فى الحقيقة كلية ولاجزئية واما التى سماها

المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون فى ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض تحقيقه هذا

بما قاله فى مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لاتوجد فى الخارج قوله واما ماهو فى ذاته

برى عن الشوائب المادية واللواحق التى لايلزم مهيته عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى

عمل يعمل به يعده لان يعقله من شانه ان يعقله بل لعله من جانب ما من شانه ان يعقله

الشى الذى لايتعلق بالمادة اصلا ولا بالعوارض الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شى من خارج

ذاته لكونه غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته وهذا تصريح بان لوازم

المهية ليست من الغواشى الغريبة فذلك الشى لايمكن ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول بذاته لايحتاج

الى التجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لامن جهته لانه فى نفسه معقول غير محتاج

الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها مثلا كالفكر ليصير عاقلة فالضمير

فى قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الذى من شانه ان يكون ايضا

عاقلا بذاته كما سيجى بيانه وهو معنى قوله بل لعله من جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم

الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا بذاته والى ماليس من شانه ان يكون ذلك

وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ماليس من شانه ان يكون ذلك فاشار

الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذى ليس من شانه

ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخير اعنى ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك

جزما لانه لم يثبته بعد وسياتى بيانه واورد الفاضل الشارح ههنا بعد ان ذكر ان المراد من المادة

ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال

كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال
فيها فان من عقل ثبوت الكل فقد عقلها فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب للخشب ح
بان التعقل ان كان حصول مهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير
لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل
لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره
بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع واقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل
وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة
والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض
المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ مجردة ان تؤخذ من حيث هي كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ح
عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما
كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه في ذاته م

اشارة لعلك تشتهي الآن ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن اذني شرح نزوع وازجا كنده شدن ومتوجه امر شدن

واذ قد تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ من بيان الادراكات انواع ح
شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة
فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها محتاجا
الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولما
سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى التحقيق فجعل هذا الفصل مشتملا
على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة
على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو المسمى صورا
واما لما لا يمكن فهو المسمى معاني والمعينة تعين اما بالحفظ للمدركات من غير تصرف ليمكن المدرك
من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة

المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك مثالات
المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما
ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان
كان المدرك منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها والشيخ ابتدأ بالحس
المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر
عند الحس الى ما هو اقرب الى التعقل الحس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة
بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل والتذكر وانت تعلم ان البصر
انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في
بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر
اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تتم القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى
ان يحضر المقضي عليهما جميعا فهذه قوى هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل
على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك
مفردا فقوله الحس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والاصل ان فهو ح
الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما
ويحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط
به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا انه اثر في غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة
ويبقى قليلا على وجه تتصل فيه الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض فلم يكن
اتصال فلم ير خطا فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله

وعند ما تجتمع المحسوسات فيه ركما فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت
بالمشترك وانما ذكر ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل
الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهوا
بان يكون كل شكل يحدث في جزء من الهواء بان يكون كل شكل يحدث في جزء من الهوا
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فتتصل التشكلات ويرى خطا
قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال لم
لا يجوز ان يكون ذلك والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهاني في البصر
والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده
يقتضي الخلاء فان الشكل انما حدث في الهوا لنهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات
الى ما بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء ومن الثاني ان القول
بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها
شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة
ما لا يقابل البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة
وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما
ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ لما تبين ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هي
ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ
يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك لاشيا المدرك
مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل
على وحدة مصدرهما فانكم تجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما
في صورة فتدل على مغايرتهما المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان

الواحد

الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد
ثان اذا كانت وجوه الصدورات مختلفة والصادر عن الحس المشترك هو استثبات
الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها
بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعل ادراك
اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر
فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة
لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من
الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك
يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول
عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة
في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا
ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو
حصول الصورة في المدركة بل امرا زائدا وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة
في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة
ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل
الفعال قلنا فليكن هو بعينه حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك
حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان
كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات
فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها يتبين
القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فالاستدلال مشترك على وجودهما معا
وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد

حرق الجاسر كذا الماء يقبل
والماء لا يحفظ ثم يقبل ما يقبل
لا يحفظ وهو يقبل قوله
كل ما يقبل يحفظ

من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لابد لها حين تحكم على ابيض بانه ذو
حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات
لا تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع والا
فسنعدم كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل
الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه
ان تكون النفس التي تدرك الكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لها ولكن لا لاحدهما
بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك على الضرورة انا اذا ذقت
طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال هو العقب او الكعب
واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احديهما بالعين والاخرى بالدماغ والذي يدل
على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي
اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد منها في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك انما
بالضرورة تجد الفرق بين الذوق والتخيل للذوق ولعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك
وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا
فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة
ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك
الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا ادراكها
فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان
اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها
كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من الشيء من جزئية فادراك تلك المعاني دليل على
وجود قوة تدركها وكونها مما لم تتأد من الحواس دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد استدل
على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الا من منه كالموتى وما يخالف عقله ونهوض

فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع صورة مع

العلم الادراك وهي مراتب الكمالات كلها مساوق للوجود وللاشياء على قدر الوجود وبقدر الوجود لكل الاشياء كمال وادراك وشعور والكل طالب لمقام الانسانى وحشر الاستقلال والبقاء والدوام والخلد في طرق تحصيل نشأة الدوام والبقاء

يحكم به عند

شيء منها

للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها

غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما تقدم وما في الكتاب ظاهر
واما قول الفاضل الشارح والصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فجوابه انها كلية ولكن
الكلي لابد له من التخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي
تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينها جزئي يدرك بغير العقل وكلامنا في مثله ولكل
قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاول هي المسماة بالحس المشترك
وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية
المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير
ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة البصر زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من
مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار
الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
يتلاقيان فيفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الاولى من الزوج الثالث
الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة
في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس
الذي منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل
لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس
الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدأه الدماغ
ايضا والاكثر النخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في
مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك
كرأس عين يتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس
المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره
بالخيال اخص وانما يتأدى الادراكات من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب التي

[illegible]

في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان يسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب لا الة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد بالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة من ادراك النفس بواسطة المصبوب الروح صح
لا كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدء مشترك للحس مثل جميع المحسوسات والقبال الاعصاب ليس لتمهيد طرق لتسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتاز عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافة بل لاتصال الارواح بمبدء واحد مجتمعة في موضع بعيدا للاحساس وباقي كلام الشيخ ظ قوله والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسمات بالوهم انها الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كلها التها هو لكونها مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاسيما انها المتخيلة على ما سيجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدرك ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشي الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قولهم الحاكم على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما واليضا استخدام الوهم اياها التصرف فيها فان الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان

[illegible]

هذه القوة ليست بمدركة والتصرف فيها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشي الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين يكون صح
مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الة او كلاهما بحسب التين والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو التها هذه هي القوى الخامسة وهي الحافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ وليسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا هو الذي ذكره في القانون اقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من قوة صح
مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ذلك مما لا يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا ليس صح
وقال في الشفا وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصوير بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوة المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر ما قال وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدء فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدء فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاضل وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها الصور صح
والمعنى صح

ولكن ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشي وادراك انه في وقت اخر صح

القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تحمل العقل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حاملة المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف فصدورهما عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا مما لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التى هى الحافظة على ما ذكرتم قبل لا تشك فى انها الخازنة التى موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هى الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذى ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع فى الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله واما هى الناس لا القضية بان هذه هى الآلات ان الف واذا افتقن بتحريف او ربما الافة فيه هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما تميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر وآلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الآت لها فان افعال العاقل تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة فى هذه الاعضاء او لشىء آخر لانه بحث آخر ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاقبض للجسمانى ويؤخر الاقبض للروحانى ويبعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذة من الغاية فانها تفيد موضع منافع الاعضاء على ما يذكر فى الطبعى والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية

لهذا الترتيب اللطيف وفى نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح يستدل الا يكون الحس الظاهر فى مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك فى حكمة الصانع مع انه خطابى غير مستمر لان السمع واللمس فى مؤخر الرأس والذوق فى وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال فى مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل فى مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لكنه فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب واليه ان سلمنا انه علل بذلك لكن قول الفاضل ان السمع فى مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر فى الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن فى الحيوان من الشفا بهذه العبارة وليتين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة لا جهة المقدم اولى وذكر فى الفصل الذى يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعى المتاخر عن الذوق هذه فما ظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة فى كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التى اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هى المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وضم الفضل بها فهى خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة فى التكرار اشارة واما نظير هذا التفصيل فى قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التى لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر القوى

التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التضيف لان القوى الحيوانية المذكورة
كانت متباينة بالذات لكونها مبادى افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع
وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات
التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا
هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى   فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن
وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور
الانسانية الجزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية و
باستعانة بالعقل النظرى فى الراى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى قوى النفس تنقسم
بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها فى البدن الموضوع لتصرفاتها مكملا اياه تاثيرا
اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعدادها
ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك
الاسم او ما يشابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر والشروع فى العمل الاختيارى
الذى يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك راى
كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها
العقل العملى فى تحصيل ذلك الراى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى يستعين
بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى
الراى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده ومن قواها ما لها بحسب
حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاوليها قوة استعدادية نحو المعقولات وقد
يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة ويتلوه قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات
الاولى فتتهيا بها لاكتساب الثوانى اما بالفكر وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى او
بالحدس فهو زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة و
لها م
الشريفة

والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ثم يحصل بعد ذلك
لهام
قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور
على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهدة
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا
وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى ايضا الى الملكة
الكمالية م
فهو العقل الفعال وهو النار هذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال
وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة
بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل م
والضعف فمبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامى المستعد للتعلم و
ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس
المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع اشخاص النوع فى مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة
للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهى ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم م
المكتسبة ومراتب الناس تختلف فى تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق النفس اليها بعثها على حركة
فكرية شاقة فى طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يطلع بها من غير حركة اما
مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة
الاخيرة ذو قوة قدسية يجى اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل
وهى ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد
الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال فى نفوس الناس
يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل
فانما يخرجه غيره وقياس عقول الناس فى استفادة المعقولات الى العقل الفعال

قياس ابصار الحيوانات مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا
وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك
جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد
به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله
او بالحدس فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زائدة الحقها الناسخون ظنا
والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى
بل عطفا على قوله فتهيأ بها لاكتساب الثواني لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين الهيولاني
والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في
التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة
فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من
يشاء ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر
من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت
المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف
السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة
بالفكر لكونها مستعدة لان يصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس
لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية
لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل
المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل
لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصباح يشتعل منها
قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد

حصولها

حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى
وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية تنبيه
لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي
حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما
يصار به الى العلم حالة الفقدان استعراضا للمخزون في الباطن او ما يجري مجراه فربما تأدت
الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب
وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه لما ذكر
ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكرة او بالحدس اراد ان يعرفهما
ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى
ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها تكون في الكليات مستعينة بالتفكر وهما متغايران
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين
في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني
من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود والوسطى وغيرها فربما انبتت وربما
تأدت ويتم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو طفرة
الالتفات الى المطالب بالحدود والوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود والوسطى
لكن من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان
يتمثل الحد الاوسط الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه
الا ان الفكر المنبتت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير المذكور
في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس

بالمجهول صح
الى علم ما عد

دفعة الى عدم الحركة الاولى
وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له
صح صح
الفكر

المستعلين فى هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر
دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم ينساق الذهن
منه الى المطلوب قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يعز
به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة الشيخ التناقض الصريح اشارة تشتهى الى توقف
زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان
للناس فيه مراتب وفى الفكر فمنهم غبى لا يعود عليه الفكرة براده ومنهم من له فطانة ما الى حد ما
يستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة فى المعقولات وتلك الثقافة
غير متشابهة فى الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى
عديم الحدس فايقن ان الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى فى اكثر احواله
عن التعلم والفكرة يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس
والفكر مراتب فى التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم فلسرعة التادية وبطوها واما بحسب
الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون فى الفكر اكثر لاشتماله على الحركة والثانى يكون
فى الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب
حد نقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع افكاره فيخلص عن مطالبه وحد الكمال
هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك
بحسب الكيف على وجه يقينى يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدى ولما كان طرف النقصان
مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما فى الكتاب ظاهر اشارة فان اشتهيت
ان تزداد فى الاستبصار فاعلم انك سيبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة
منا شى غير جسم ولا فى جسم وان المرتسم بالصورة التى قبلها قوة فى جسم او جسم
يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما
تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذى يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل

ولعلك ح

ثقف الرجل ثقافة
اى صار حاذقا
خفيفا

الجبب الكيف ح

لازدياد

لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة
معقولة فهو ليس بجسم ولا جسمانى وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما
جسم واما قوة فى جسم ولم يثبتهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتى ثم شرع فى تقرير
الحجة وهو ان يقال ادراك الشىء وجود صورته فى المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان
ملاحظته وهو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اى وقت
شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان
فى اول الامر فههنا شى غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه
وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية
فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية
واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتى فاذن يجب ان يكون شى غيرها بالذات يرتسم
فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشى لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا
لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث
هى نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم
بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانى ولا نفس وهو العقل الفعال فقوله
وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل وقوله
وان الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول
الادراك بالفعل وقوله ارايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل
يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان
المعاودة لا الادراك يقتضى تجدد ما لتلك الصورة وقوله اذن ان يكون الصورة
المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله اما فى القوة الحيوانية
التى فى الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها و

فيجب ح

عن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان يزول عنها ويحفظ فى قوة اخرى هى
لها كالخزانة وفى الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفى الوجه الثانى قد يعود
ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن فى
الصورة الخيالية المستحفظة فى قوة جسمانية فيجوز ان يكون للانسان لها مستاى عضوا وفى
قوة عضو والذهول عنها العوة فى عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا للتجزى
اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول
انا نحن نجد فى المعقولات نظير هاتين الحالتين اعنى فيما نذهل عنه ثم نستعاد لكن الجوهر
المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسمانى ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة
ولا يصلح ان يكون هى كالمتصرف وشئ غير الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم
فى جسم اشارة الى حال القوى العاقلة واحتياجها الى حافظة فقوله فبقى ان ههنا
شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات تتمة ذلك واثبات الجوهر المفارق
واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمانا لان
الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلى بالفعل اشارة الى ان ارتسام
المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلى والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر
لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة
العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض
الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة
هى علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات
او الادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلى قوله واذا اعرضت النفس عنه
الى ما يلى العالم الجسدانى او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذى كان اولا كان المراة التى كانت
يحاذى بها جانب القدس فقد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور القدس

بالفعل لان الجسم لم يمكن ان ارتسم فيه لانه جوهر غير عقلى جرم

اشاره

جانب ؛ للنفس

اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمراة لانها من الجسمانيات الشبيهة
بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله هذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال
اشارة الى السبب الذى يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
فى القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ من
العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات
هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال ومشاهدة ما اختص بها من المعقولات
المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات
الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل
على وجود سبب لفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل
مؤثر فى شئ لا يجب ان يكون متصفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم
علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة
دلت على تجرده وسياقة البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد
الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة
هذا الاتصال علته قوة بعيدة وهى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة
الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل
بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال
والعلة القابلية هى النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة
لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد
انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر
قوى النفس المترتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار
ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى منها وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة

هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي
المعقولات الثانية والقوية هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد
بها وبمشية النفس الذين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة
متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة**
كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة
باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا لنحو قبول مجردات من الجوهر المفارق
ولمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات
لاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي لما ذكر حصول
الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل
كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في الخيالات
الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك اللتين في المصورة — الصداقة
والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات
ولا يتصرف فيها بانواعها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المسمية
للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات
فيكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا لنحو قبول صورة
الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن
العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي — احساسا
المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان
تلك الصور لا تنتقل من الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها من العقل الفعال والوجه
الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور المحدود والمرسوم — الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور حدود

واللازم

واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد بعد التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة**
ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع
فاسمع يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة
ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى لان
لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا جسماني احتاج الى
بيان ذلك فاكتفى هيهنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور اقول
انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن مهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود
عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات — من غير واسطة
تصدر عنها بتوسط الآلات واراد في النمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن
فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية
بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة
عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما
سيتضح في موضعه ولم يورد كما ذكر الشارح هيهنا شيئا مما يجب ان يتبين هناك قوله الك — ولم يقع فيما ذكره الشارح اختلاف اصلا
تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك
اذا لم يكن كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة محله الوضع لا يجوز — كثرتها
ان يقارنه شيء غير منقسم اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي
انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنس وفصل وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة
مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك
والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها

تنقسم لاعرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ لهذين القسمين بقوله التي
غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي
انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم لا اجزاء متباينة في
الوضع كالجسم المنقسم لا جنسه وفصله ولا مادته وصورته والمحل الذي ينقسم لا اجزاء متباينة
في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى
به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم
فان المحاذات التي هي الاضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث هو ذو جسم آخر
على وضع امنه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه
السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ لا القسم الاخير بقوله لكن الذي ينقسم لا كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال
لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما
يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة و
الا لكانت المعقولات انما يلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد
في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد
بالفعل وتعقل من حيث واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم لما فرغ من تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة و
هو ان في المعقولات معان غير منقسم والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء
غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي
يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل هو معنى غير منقسم من حيث

فيكون

التي

هو واحد وهو المط مع ان هذا الاحتمال غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور
والمط الحاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود
فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد
فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه ارتسم في جوهر يدركه
وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدرك بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر يوجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو مح
فاذن المعقول يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم
منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو
محل ساير المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل
بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا
من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العقلي يجوز ان ينقسم
ذلك الانقسام كانقسام النفس لا جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يجوز
ان ينقسم لا مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل
وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم لا متشابهات وان لم يكن الا في
الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص لا اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس
لا انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم
بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم لا اجزائه ولا جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل
بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك
تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية لا اجزاء متشابهة فاسمع
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة
قابلة للقسمة الوهمية لا اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد

في المعقولات
بالفعل
الوحد
يدركه
مما ينقسم
بقوة
العاقل
فالمعنى
وتحقق
تحقق
للصورة

فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم

لا قسمين متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر

شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان

الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل

اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا

لكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين كل هو اياهما بل لا يكون

المجموع متعلق الماهية بزيادة في المقدار والعدد كالشكل او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان

جزئية من حيث الماهية للمتشابهة لها هف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو

حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف والثالث

انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقولية حاصلا فلا

يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه كان

كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي واشار

الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن

معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون

هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة

الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة

او كمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما تكون

مجردة عن ما يقتضيه غير ذاتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا

والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة

صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة

المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فهي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة

ويجب ان يكون ما تبين بينه

شئ ليس

لها

وقد ذكرنا

ذو مقدار

ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدرها في اقل منه بلاغ

فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي جردناها مغشاة

بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين

الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان

الجزئية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهي تقتضي وضعا لا محالة وقوله فليست

هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الحسية والخيالية فيفتقر

ملاحظة اجزائها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها و

رشمها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في

الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا

اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلابد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع

مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في

مادة وجهة من الجيل اليسرى فيها وكذا اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص

منهما وكون احدهما في جهة من الاخرى وغير جهة الانف بهيئات غريبة مادية يقارنها وملاحظة

تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء ما

والرسم هو الاثر الاصح بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم

هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى

اللوح الذي يختم به البيادر رشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع و

هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس

لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان

الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة تكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة

العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز

او نقصان واختصاص بوضع

فليست هي الصورة المفروضة وذلك

لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه

مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين

ان كان متشابها للقسم الاخر فهو حافظ

لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة

التي فرضنا مجردة كانت مغشاة بعد

بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من

القسمين او تفريق اذا اعتبر

انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر

الصور

فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهى ليست
بحالة فى متحيز ليس بقادح فى الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافى صحة حجة اخرى عليه
والشيخ قد اورد ملك الحجة ايضا فى اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة اوردها على وجه اوجب
سقوطه اما ما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها بهذا الصورة ليست بذات وضع وكل حال فى
جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا لو ارتسم بالمعقول الواحد ليس
بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار
اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابى البركات وهو ان الهيولى غير ذات تجم وقد حكمتم بان
الجسمية هو المقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المجردات فى النفس والجواب عنه ان الهيولى انما
تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة
وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تقتضى كون الكل
جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا فى ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم وتنبيه او لعلك
تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسى الواحد
بالفصول المنوعة والمعنى النوعى الوحدانى بالفصول الوضعية المصنفة فاسمع الوهم فى
هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية
لا الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلى الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك
الزوايد تكون اما مقومة لمهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا
وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة
الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات
ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها لا ذلك الكلى قابلا للشركة او لم يكن فان
كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول الوضعية المصنفة كقسمة
الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت

الناطق صح

الى

القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان
الحاصل منه حينئذ لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز ذلك ولكن فيه يكون الحاصل
كلى بحيلة صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسى والنوعى لا ينقسم
ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية ويكون مجموعهما حاصل المعنى الواحد الجنسى
او النوعى لا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان
المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سبق توضنا انه ينقسم بمختلفات لوجه لكان غير الوجه
الذى تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو او
بان يكون البسيط الذى كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان
يقع فى الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هى تركيب ملك الصور الكلية
كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يحيلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من
الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الجنسى كالحيوان لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى
معقولات نوعية كالانسان والفرس ويكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعى
كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان
وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المعقولين نسبة الاجزاء
بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى استدللنا به على تجديد محله ينقسم
بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى تشكك به قبل هذا من قبول القسمة
الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذى لا ينقسم كجزء العالم او بان
يحصل البسيط الذى استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه آخر اشارة انك تعلم ان كل
شى يعقل شيئا فانه بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل من يعقل شيئا
فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو
عاقل وابتداء بالاول فقوله كل شى يعقل شيئا فانه بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل صح

كلى

عنها

بوجه

فيه الكلام

[illegible]

منه البابى
المسألة فى ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول

يعقل صح

يعقل صح

قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولانى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر معتبر والفاضل الشارح استدرك فى قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سيأتى فهى انما تعقل بالفعل وقال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكان البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبره الشيخ من المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة من الفعل التى مر ذكرها والمراد ان تعقله التى يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة القريبة هو التعقل لا المتعقل مع كون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل لكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا الى غير ذلك فهذه صورة القياس وقال الفاضل الشارح انه بين ان كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطها واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته ومتن القياس هكذا كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشئ وكل ما له ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لشئ فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل فمن شأن مهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان بيان ان كل معقول

فهو عاقل بالامكان بشرط ما سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شأن مهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه بوجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره ولو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث هو ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل اللهم الا ان يكون ممنوعا فى الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شئ اخر ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشئ معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها وكل شئ يكون ممنوعا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور وقوله منوط الى او منية اى انتليته وقوله او شئ اخر ان كان يمكن ان يحمل على الصورة المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفى ضمن ذلك امكان عقل لذاته اى ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصورة العقلية عندها وفى ضمن ذلك امكان عقل لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفى ضمن ما يلزم ذلك امكان عقل لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول بذاته فلا قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه

يكن حر

ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه ان يعقل غيره بيان
الشرطية ان كل من يعقل شيا فيمكن ان يعقل تعقله لذلك الشي وكل من امكنه ذلك
امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده
وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح
ان يقارن غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على
حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة وتوقف صحة المقارنة على حصول
المجرد فيه توقف صحة الشي على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او
في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل
غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة
استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه
ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون
معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق
العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه انواع
الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد تقدم الكلام فيه فايراد الاعتراض هاهنا عليه غير مناسب
وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع

تعقلها مر

ذلك في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع
غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شي اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك مع
يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشي والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود
يمتنع ان ينفك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة وذلك
حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشي على شي يقتضي مقارنتهما في الذهن

فاذن

فاذن لا شي يصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب هاهنا هو اثبات العاقلية لكل ما يوجد مجردا
ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشيا لكل مجرد فليس غرض
الشيخ هاهنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة
يكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة
على حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشي عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته
ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة
الحكم بنوع واحد على شي صحة الحكم بساير الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة
الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف
صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة
الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محال وبتقدير ان لا يكون
احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي
لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة
المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه
الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج
فان الانسان الذهني لا يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني
والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث ماهية الانسان مغاير لاعتبار
حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان و
الثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة لا تتعقل الا بمثل الاول والعقل اذا حكم
على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام
العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي

وحده الا ويصح ان يعقل
ما عداه حتى يتوقع على ان كل
مجرد فانه يصح ان يعقل

بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من
حيث مهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود
الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس
الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال

عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها التعقل قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا
هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا
وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سوال عن الصورة
المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا
تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سوال عن العلة المقتضية
لاشتراط المذكور في الفصل المتقدم فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها
من المعاني المعقولة بل انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لها جميعا
فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة
والمتصور واما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على
حسب ما وضعناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك
الصور لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات
حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء اخر وليس واحد من الصورتين الحالتين في شيء
واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد
قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل في الاخر والتعقل
هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الذي
المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فمادي غير مجرد

انها

امثالها

للمادة

والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة
في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما وضعناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له وكان له بالامكان العام ان يتصور
به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل
عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصورة المعقولة
الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور
لاشياء مختلفة بالمهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها
بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون
احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالمهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة
ليس محلا للبطوء لاختلاف مهيتيهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا
لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين
مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر وكيف وكل واحد منهما لا يوجد الا مع الاخر
بحسب مهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمنا
لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لا
الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن
عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه
لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة
المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقوم
به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من
القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض ولاجل ذلك اشار بقوله لكن
المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما وضعناه واعلم انه لم يسلم بامتناع الصور

على

التي

على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على امر شخصي لا اختصاص له بالقابلية ولا
للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية بعينه مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على
قوله كان ليس بالامكان جعله مقصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة
وبعد ذلك يسقط اصل الدليل واجاب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه
كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا لحسب اعدادات ما لذلك
الجوهر ويصير الجوهر بتجريده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان
الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل
للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة ذم وتنبيه او لعلك تقول
ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب مهيته النوعية فلعل له من حيث شخصيته التي ينفصل بها
عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله كما استدل لصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر
المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة
بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير
والثاني ان يتحقق لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص
وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها في العقل
مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شرط بها الا
عند القيام بالذات ولا مانع في ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها
عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقدم الفرق بينهما والاخص
انما ينفصل عن المهية النوعية بزوائد ينضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته
التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود
والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اورد هما جميعا فيكون جوابك تقرير الجواب ان

استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للمهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات
والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط
والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة
سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما
القسم من اقسام الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة
مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن
ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة
الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما
القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع
حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد
قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب المهية ايضا كما
كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة
لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ايضا وح
لا المتن فقوله ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان لوازم المهية كيف كانت فقد سقط
ما تشكك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان المهية سواء كانت
في العقل او في الخارج وقوله وان كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى
القسم الثاني من الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بالغواشي مقارنة معقول لمن
حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل بما معقولان فهو ايضا مقارنة المهية للمعقول وقوله
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من
الثلثة والقارئ في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما

من ح

المنقسم الى ح

تكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة فكان حصول الاستعداد
المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد التى حتى حصل فاستعد له
اشارة الى بيان فساد هذا القسم والقارى فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان
كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير العاطف
الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر وقوله او لم يكن استعداد التى
وكان ذلك الشى وحدث اشارة الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده وكان فى
قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والوضع
استلزم القسم الثالث الباقى من الثلثة وقوله فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة هو
للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية
وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن المتقدمة تتلو المقارنة الاولى اشارة
الى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب وذلك فاعلم
ان المهية المعنى الجنسى استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلانه يطول الكلام
فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى وهو جواب لشك آخر تقريره ان تحقق المعنى المشترك الجنسى كالحيوان
مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعد المقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يكون المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان
كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى من حيث طبيعته الجنسية
مستعدة لكل واحد من الفصول التى تقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم
يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق نسبته تقوم المعنى الجنسى
وحصله نوعا واخرجه بذلك من كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول وزال ذلك الاستعداد
لوجود هذا المانع لا من كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله من تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة

الفصل

الجنسى جر

الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يحصل وجوده الا
بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة
اعراض تلحقها لحوق شى غير محتاج اليه اى انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها
ما دامت على طبائعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التى نحن فى
قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام استعداد معانيها
بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلته لك
علمت ان كل شى من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من
شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو
تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من
شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا كله ما يكون من هذا القبيل غير جار عليه
التغير والتبديل قد تبين فيما مضى ان المهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق
الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها من ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال النفس
لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه
لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذاته التى و
لا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها
ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو كذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح
ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال النفس كالنفوس المفارقة بالذات
التى تتم افعالها بالتصرف فى الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف
ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا للاسباب ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا
قد تم الكلام فى ادراك النفس وبقى الكلام فى تحريكها **تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس**
تنبيه لعلك الآن تشتهى كلاما فى القوى النفسانية التى تصدر عنها اعمال وحركات

تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس

ان تتبع جر

فليكن هذه الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر اشارة اما الحركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية
التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي — غير م
تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب
امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولابد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع و
ينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها وخادمة
لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتعاونان على تحليل الرطوبة الموجودة في البدن المركب
وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد
المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به وفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت
النفس ذات قوة تحيل ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه
بدلا عما يتحلل وهي قوة الغاذية ذات النفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية
الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا لكون ما سياتي بيانه
وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية وانما تقدر بقاءها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر — العناية م
اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما يتعذر ذلك
لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد جعلت النفس الاخيرة ذات قوة تحرز من — تحرز ل
المادة التي تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المحرزة للتوليد
لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي محرزة من شخص جعلت النفس المدبرة لها
ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المحرزة فيزيد بها
مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس
النباتية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان — التامة م
ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان

افعال

افعال جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء وقوله لتحال الى المشابهة بدل
ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله او ليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب
مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى الاستدلال بوجود
الافعال على وجود القوى وقوله اولاها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب
الى ان تهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للثفل اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها
على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره والثانية
القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر
تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اتم لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل
لكون الشخص معرضا للفناء وجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه
القوى في تحصيل المادة فان الانماء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو
الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في
الاقطار ومنها طلب غاية يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص
بجميعها والسمن يخالفها احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن والثالثة القوة — ويوافقه احيانا م
المولدة للمثل وينبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة
ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء محللة كالاعضاء وهي
التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية يخدمان
المولدة كما مر لكن النامية تقف اولا والغاذية في اول الامر تقوى حتى تقدر على تحصيل مقدار
اكثر مما يتحلل بصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيفعل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك
لكبر الجثة وزيادة الحاجة لفناء اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير
ما يحصل مساويا لما يتحلل وح تقف المنمية ثم تقوى المولدة ملاوة فيقف اليه عند القرب
من تمام النمو تنبعث النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة

اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله او لينجز
من ذلك فضل بعد مادة ومبدأ لشخص آخر
اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه
ثلث افعال لثلث قوى م م

من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل
ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه او لانحراف المزاج بسبب الاختلاط المؤدى لصيرورة
المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا وبقى الغاذية محالة الى ان يعجز فيحل الاجل
انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء ولانحراف المزاج عن الاعتدال
وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها **اشارة** واما الحركات الاختيارية
فهى اشد نفسانية يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التى تفعل افعالا
مختلفة بارادة ولا مبادئها والحركة الاختيارية هى التى تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك
ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها
فى الفعل الاختيارى تصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات
مبادئ اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهى الخيال او الوهم فى الحيوان
والعقل العملى بتوسطهما فى الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة
وينبعث الشوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم فى اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا
او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة
فى الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ظاهرة وكما ان
الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوة المحركة هو هذه القوة ويليها
الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل
على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا التناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه
وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما
ويليها القوة المنبثة فى مبادئ العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ
كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير
مشتاق ولا عازم وهى المبادئ القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها و

الشيء جر

بمنادى

ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها وقوله ولها مبادئ عازم مجمع اشارة الى الاجماع
المذكور وقوله نذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادئ البعيدة وقوله
قوله تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى او النافع
الحيوانى اشارة الى قوة الشوق المتوسط بين القوى المدركة والاجماع وقوله فيطيع
ذلك ما انبث فى العضل من القوى المحركة انما دمه لتلك الآمرة اشارة الى المبادى
القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك
الآمرة اشارة الى المبادئ الثلثة لهذه القوى انما يطيع الاجماع فان المحركة بالحقيقة هو هو
والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى المحركة مطيعة
للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر استناد الاجماع الى الشوق **اشارة** الجسم الذى
فى طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة
واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا بالطبع فى موضعه وهو
تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب
منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف
الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية
صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة
مع غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعلم ان الارادة لا يطلب شيئا تركه
ولا يترك شيئا يطلبه وواجد ما ربما يفعل ذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف و
لما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يكن
ان يكون طبيعة فاذن هى نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة دورية
عن ميل مستدير طباعى لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة
مقدمة المعنى الحسى لا مشتركة الارادة الحسية والمعنى العقلى لا مشتركة الارادة العقلية

بارادة والطبيعة هى التى تصدر
عنها افعال غير مختلفة مع

وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير
معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل على حكمين احدهما
ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي
محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة
بشيء معقول فالارادة اما حسية او عقلية والآخر ان المعنى الذي يحمل على كثيرين غير
محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره
في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين
ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس
المتعينين والحكمان ظاهران اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان النفس الفلكية
التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص
الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثالث اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة
وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة
لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة وارادة او غير ذلك لان مقتضى
الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار
انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو
ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة
انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي ما ذكرناه لان معنى
كاليتها المنسوبة الى الاول هو تاديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة
لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست
من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة

ليست لنفس الحركة وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين
فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك الارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين او وضع
معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله
ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني
فليس الاولى للارادة الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا
للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة ~~والمطلوب يمتنع ان~~
~~يكون حاصلا~~ فلتلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تتوجه الارادة
اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كلي نوع مع كليته بتعيين يمتاز به كرم
عن سائر آحاد ذلك الكلي فان المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي
واما كلي طبيعي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول
التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو
وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة فاذن وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة مح
ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية وتحت هذا سر الظاهر من مذهب المشائين
ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن
الذي تستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر
للتحريك ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل والنفوس
المعقول التي من شأنها ان يجب لها من شأنها ليس من شأنها ان تباشر التحريك فاذن
وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها ان
تعقل وتباشر التحريك ليكون ذات ارادة عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن
لما كان القول مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر بذلك م
والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسألة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر

في جميعها انّ ههنا سرّا لكنه لم يفصّل القول فيه الّا في المواضع الاربعة فالاول في هذا الموضع
والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما النفس السماوية فهي صاحبة
ارادة جزئية او صاحبة ارادة كلية تتعلق بها النيل بضرب من الاستكمال ان كان
وفيه سرّ الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس
بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سرّ واضح خفيّ والرابع في
الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا
الّا على الراسخين في الحكمة المتعالية انّ لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا
ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوس لنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرّح بحقيقة
ذلك السرّ تنبيه الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يخصّص بجزئي منه
دون جزئي آخر الا بسبب مخصّص لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان
يبيّن ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل
الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك
شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين
متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض
عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات
بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في
نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرّح به فيما نقلنا عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى
المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله
الا بسبب مخصّص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات من الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث من الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل
الا مع الشعور بهذا الدرهم والمريد الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء

فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بالحركة وانما تخيل له على الجهة الجزئية
وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه
كان ذلك متمثلا عنده وهو ازالة الشك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول
الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك
كلية لانها كمراد كلي ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئي وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن
الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء
والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث
من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب
فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء
لا الى الحيوان وارادته وذلك ايضا لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده وكذلك
في قطع المسافة قد يتخيل له حدود جزئية اياها تقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان
متجدد الوجود ككونه متجددا والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في
التخيل كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبيّن كيفية ذلك فذكر ان
المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزى المسافة بها
الى اجزائها الجزئية فقاطعها يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل
تخيل ارادة جزئية يقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد
فيقصد تلك الارادة الجزئية بسبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل
فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي
حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فيتصل الحركة وكما ان استمرار
الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات

تناوله

فقسم

على سبيل الانصرام والتجدد ولاينه جزئيتها ولايقتضي كونها كلية ولمثل هذا ما تخصيص الارادة

لشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولايجب له تخصيص جزئي لما في من

بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في

صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصيص

الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكر فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا

ولايوجب تخصيصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه ولكن ايضا فانا نقضي

قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعنا قضاء جزئيا ينبعث منه شوق

وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة

لاجل المراد الاول هذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتاكيد لما ذكره

فانا نتصور رأيا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلنا

من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم

ثم اتبعنا قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء

الجزئي شوق وارادة متعينان لان ابذل هذا الدرهم فينبعث من القوة المحركة على دفعه الى

مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم

عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة

لاتتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل

فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب

ان ادراك الشيء الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج و

حصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كان

يكون حصول الجزئي في الخارج مبدا الحصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله في الخارج ولا

يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لانحاول الايجاد لحركة

الجزئي

فقد يكون حصوله في الخيال

من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لاينافي الكلية ولاني ل

الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستواء يوجب القطع

بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل

والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخص الحركة كما اعترف

به ولاجل ذلك قوله انا نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني

تشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض

قوله الحركة تتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة

جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان

كانت دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق معدوم

حال حصول اللاحق والمعدوم لايكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت

سببا لحدوث حركة جزئية فكذلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل

الارادات في النفس والحركات في الجسم ولاتوجد دفعة لان الارادة لكون الجسم في

حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحرك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون

الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لايتعلق بالموجود

بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده مع وجود الارادة لامر

يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده

تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد ومع ذلك

الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول يتاخر عنها فتستمر الارادات والحركات استمرار

شيء غير قار بل على سبيل التصرم والتجدد والسابق بانواده لايكون علة للاحق بل هو شرط لما

ثم العلة بانضمامه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق

علة للاحق فلم لايجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحق وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات

هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة
الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون
كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل
وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل
الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة واستمرت اليس يصدر بزعمهم لسببه م
من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء امر خاص لتخصص قابله والجواب بامر وهو ان
العلة القاصرة بانفرادها يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه تعالى الارادي الا لعدد حادث الا
عند استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه حدوث ح
لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس
المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة تدركه فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان
النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى
مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة
في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته تنحل بما تم موعد وتنبيه اما الشيء الذي يتشوقه الجزء
الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعدما تحتج فيه الا انك يجب ان تعلم انه يحرك متحرك لن ح
ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن
واما بالتخيل الحسي فان ضربا خفيا من طلب اللذة والسهو والنائم انما يفعل وهو تخييل لذة ما فيه م
او تبديل حال مملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه
تخيلا لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الذي
يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او مؤذيا فينبعث للهرب او للطلب واعلم ان او جميعا جر اعم
التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور والتذكر شيء والحفاظ

ذلك

ذلك الشعور والتذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل لاجل فقد احد الاخيرين فقد ذكر ههنا
ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ايضا ليس م
لذاته مرادا بل انما يراد لشيء اخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية
هذه الحركة لكن لما كان هذا النمط مقصورا على اثبات النفوس وافعالها وكان
النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك
وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج اليه في الاستدلال على
وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي
لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال
ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا بين الافعال
النفسانية والاحوال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية
المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا و
ذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب
استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة
منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات
تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور بها وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف
التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها
فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير
صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد
صح تكون التذكر مركبا من
حفظ وادراك على ان
او صحناه
تم قسم الطبيعة وتتلوه
قسم الالهيات
انال الله التوفيق
على اتمامه

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند لا علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه** انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على وجود زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وباقي كلمه ونعم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن للقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون

محسوسا حكمها على المحسوسات وقوله ان الموجود هو المحسوس قضيته وقوله ان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال عكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات واما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود ذي تشكل يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه اذا كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع متعينين وح يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في العقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها **وهم وتنبيه** ولعل قائلا

منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب
وغير ذلك ومن حيث هو كك فهو محسوس فنبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي مما ذكر
او تركيبه كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم هو ان يتوهم قد اشترطتم في الانسان المعقول
تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة واوضاع
على ما تخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان
الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء
والاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان **تمنبيه** انه لو كان
كل موجود بحيث يدخل في الوهم او الحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم
ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من
العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من
علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات
المحسوسات وعلائقها لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم
وكذا الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم
فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة و
هي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان
لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس
والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات
فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فهو من حيث حقيقته
الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده الحق
ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك
على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او

الحكم حو

لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا
على ان الحس نفسه ليس بمحسوس
ولا بموهوم حو

العقد

الواقع

العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار
نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان
مقصوده من اثبات موجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه
من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة
التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي
يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود ما هي
ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدا الاول لسائر الحقائق في ذلك على
وجه التمثيل وحكم بان البيان اقناعي وليس كك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما
حقيقته ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق لكل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه**
الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان
تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من
حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها و
تلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية يريد ان يشير
الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة
وهو المادة والى ما يكون به بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة
الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه
او كونه علة لايجاده بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية و
المادة والموضوع منهما يسميان العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان
كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين
بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كك واذ تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا

انما كان هو اثبات مبدا
للوجود غير محسوس حو

به الشيء حو

الشيء حو

لا قوله كانهما علتان المادية والصورية اشارة الى علل المهية وانما قال كانهما علتان
ولم يقل بهما علتان لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان
للاجسام المركبة وايضا السطح ليس محلا للخط على الوجه الذي تكون المادة للصورة والخط
ليس بصورة له لان نهاية المادة لا تكون صورة فيها وليسا الجنس وفصل المثلث لانهما
ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة
لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى
علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع
اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية
بقوله هو اوالغائية لان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه
اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام
ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان يريد الفرق
بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا
الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها
في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين
بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات
مهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة
للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود
وهي علة الجمع بينهما لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط
مشتملا على البحث عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية لسائر العلل وكيفية
تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى الامادة له ولا صورة والى ما له مادة

اعني به

اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود ح

وصورة

وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في
وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض
لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة
والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم
يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة
لصورة السرير دون مادته والى ذلك اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال
الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واشار اليه بقوله او لجميعها
وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة الجمع بين
المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي
علة الجمع بينهما والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بمهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية و
معلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث
بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها
والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول
توجد مقارنة لوجود المعلول بمهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه
وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن
وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه فاذن العلة
انما تكون هي مهيتها المتقدمة وعليتها بان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية
الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهية الغاية تكون علة لعلية
وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظ وانما قيد العلة
بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني
واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة علة غائية والقوى الطبيعية لا شعور

يكون ح

لها فلا يمكن ان يق تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يق انها موجودة في
الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة
وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يق ليس للافعال الطبيعية
غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كاين ما مثلا لا يحرك الجسم الا
حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها
بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان
كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقية كل وجود في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان
تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها
اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها
بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة
ومادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت
اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او
لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم
يجز ان يق انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط
عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقترن بها شرط لا حصول
علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي
لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته يريد
قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي
الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق و
هو اسم من اسماء الله تع **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا
من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى

فلحضو

فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا
لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان تكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج
والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ
اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده
من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار
احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل
ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون
غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد لهذا بيانا يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام
بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك
الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية
والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره
فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة
الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا
لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب
لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل
ممكن الى آخر قبله لا الى الاول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده
مع المسبب فلو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان
مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس
واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان يرجح لا
الاستناد الى معدوم فالواجب ان يق ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع
بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمان

يجب ان يعلم ان الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير
ذكر تنبيهات ويمكن ان يقرر بتنبيهات والشيخ
قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه
الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول
هو ان الممكنات لو تسلسلت لكان لها بد من شيء
يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها
وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها

يكون واحد منها معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد الكل ممكن
لا الى قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق
الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله
شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها يريد بيان
ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى
اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون
كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا
فتكون واجبة غير ممكنة فكيف يتأتى هذا حال ذاتها تجب بآحادها هذا تقرير البرهان بالقسمة
لا تتعين احد منها ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى ثلثة
اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان
تقتضي علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والجملة والكل شيء واحد
(الوحدة)
واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد
اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني
باطل لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية لوجوده وكل واحد من الاحاد ليس بمقتضي للجملة
واعلم ان حصول الجملة من اجزاء يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء
غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان تحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع
ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان
يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد كالمزاج الحاصل بعد تركب
الاسطقسات والحاصل في الاول شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء للشيء مع شيء
وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم
الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد واما ان يقتضي علة هي بعض الآحاد

وليس

وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى
(ان كان)
بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن
بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى
منه بالعلية واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها فهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد
الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي
علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج
اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما
اثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها
بالخلف فرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها
وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة للجملة علة لها
على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة امرا بينا بين
بان تبين بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة
لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد
الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها والاشبه ان مراده
بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة تجب ان تكون علة ايضا
لآحادها لا افرادها كما قدمناه اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها
علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين مما مر ان كل جملة تشتمل
على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل
على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة غير معلولة
كانت تلك العلة طرفا لانها لو كانت واجبة غير ممكنة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات

هي الآحاد او لبعض الآحاد وغير محتاج اليها

اشارة

كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة
خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات التي لها الاحتياج
الى المط قد ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخ
اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها
الى علة خارجة عنها هي طرف لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان
السلسلة المفروضة لا تكون حينئذ سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة
لا في بعضها والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف وعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف
واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط وههنا قد تم البرهان
الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده
يلزم منه المط ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان
المذكور متناولا له لم يورد الشيخ له قسما **اشارة** وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف
باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون
للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون
الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض
لما يختلف به وهذا ايضا غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود و
تقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان
بل انما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر
مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود
فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به
والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخ اما ان يكون مع امتناع انفكاك احدهما عن الاخر او لا يكون

كل م

لما م

وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه

فيه الاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخ اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق
ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من
الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو مح لامتناع كون الحيوان ناطقا
واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب واما اذا كان
شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب
منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه ذلك وهذا لم يذكره في الكتاب لانه خارج
عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخ ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا
لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند
اطلاق في الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان و
عارض لماهيتهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة
لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة
لماهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق قد يجوز ان تكون
مهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل
للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب مهيته التي ليست
هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود هذه مقدمة اخرى لمسألة التوحيد ومثال كون مهية الشيء سببا لصفة من صفاته
كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة
كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة من خاصة اخرى
كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون
اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا
ان سائر الصفات انما توجد بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز

اشارة م

صفة نامو

صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود منها

والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام

الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي

بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى

صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات

امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته عن وجوده تعالى عن ذلك

علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزم اما ان يكون ذلك الوجود

مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك

اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء

مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماتها بل بمعنى واحد في الجميع

ولكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير

كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما

لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالقوة والضعف كوقوع

الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها

بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد

والحركة بالقوة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المتقول

على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية

لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا فاما مثلا كالبياض المقول

على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء لها بل هو لازم اياهما

من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا

نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى

واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة

غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات

التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك

الماهيات اعني انه ايضا يقع وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات

هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم

من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان

مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه

انحلالها فاقول فمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي

ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او

لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن

في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجودا احدهما

غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار

لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة

المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف

سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود

متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى السبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا

لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما

ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الالهية وعلى

انها تدرك وجوده كيف والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته

ووجوده لان دليلهم الذي يعولون عليه ويصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك

في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده معلوم وحقيقته غير معلومة

فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدا الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص به ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها اعني الوجود للمهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت المهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا ... ان التقدم هو التاثير لكن المهية لا يتصور ان يوثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هف ثم قال كما كانت

المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان لها ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل الذي هو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهية قد يكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اقترانها بالوجود ولانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان يكون موثرة فاذن لا يتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت موردة الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعين هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود او لا فان لا يكون لكونه

للمهية ... لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ...

بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود واما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود
غير ذلك المتعين وهو المط والاليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود
واجب فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا
لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخ من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او موجدا
له او ملزوما له وهى الاقسام الاربعة وكلها مح والى هذا القسم اشار الشيخ بقوله وان لم
يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم شرع فى تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول
وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون
هو الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود
بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى وقد تقرر بطلان ذلك فى الفصل المتقدم وذلك معنى
قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك مح
وقد علم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا لما هو
للازم او لجزء منه او كانا معلولى علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين
لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الآخرين يكون معلولا
وهو مح ثم انه بين ان القسم الثانى وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول
لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى
العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى
قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون بعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان
يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا
لذلك وبين ان هذا القسم ايضا مح لانه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما
جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو
ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن ان يكون

غير عامة

عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة وح لا يخ اما ان يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين
بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها او لا ثم عرض لها التعين
الاول بعد تخصيصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين المعلول
وهو محال لانه يقتضى ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه
اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما
لذاته يجب وجوده وهذا مح ولفظة ذلك اشارة الى ما يتعين به الوجود الواجب وما
يتعين به هو الطبيعة الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين المذكور
علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثانى ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو مح لان
الكلام فى ذلك التعين كالكلام فى التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله
وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا فى ذلك السابق وبقى من
الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب
مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا مح لانه يقتضى كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير
واليه اشار بقوله وباقى الاقسام مح ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين
استحالة القسم الثانى المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم
الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المط والفاضل الشارح جعل قوله وان
الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين
لازما للواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو مع قسما ثانيا منها
وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا
وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال

ما تعين به المذكور قبله وتغيير الكلام هكذا
فان كان ما تعين

قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى ان
يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم نفي الاقسام الثلثة
الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك
لا قوله فكلامنا في ذلك تكرار للقسم الثاني مع بيان مزيد لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل
عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ماذكرناه اشد انطباقا على المتن كما
بالمراجعة والله اعلم والفاضل الشارح ايضا ذكر ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود
والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا
لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عقلية
وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما لك والحق ان الوجوب والامكان
والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال
بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في ذات واجب الوجود
الذي لا يمكن ان يتوهم انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن
ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجيء
بيان كيفية تكثرها في الفصل التالي لهذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت
ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص
من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعينات
وقوله انضمام التعين الى الطبيعة ان يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشيء ايضا لان
الطبايع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع
البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية
وذلك بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة وكذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا
ولا يحتاج الى تعين اخر ولو كان التعين بالعرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه

هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولا فضلا
عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق
ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب الوجود يشارك
الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب مهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض
لمهيته يباين الوجود العارض للمهيات بالعوارض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا
في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه فائدة
اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم تكن
مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة طبيعة م
فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما
يجري مجراه قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد
اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن
مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل انما تكون للمادة او بسببها
فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية
ما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان
واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم في
ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت
عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض
يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود
ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي

م تعين — الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل م

تكثر مى انها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة لا محال اخر ويتسلسل والجواب عنه ان
الشيء الذى لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شي يقبل التكثر لذاته وهو المادة
واما الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة لا يحتاج في التكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره
فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشيا متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض
انما يكثر بما هيا تها ولا على اشيا متماثلة في امر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يكثر لما بفصولها
بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض
ولما لم يكن الوجود كذلك النقض الذى اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب
والممكن من غير مادة تنبيه قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان
واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا هذه نتيجة لما مضى واقا وبقوله بحسب تعين ذاته ان
التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين انما يكون زايدا عند كون الذات مقولة على كثرة
اشارة لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشيا تجتمع لوجب بها ولكان
الواحد او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى ولا في الكم يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى وسيفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب
كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يحصل
المركب مع وجوده كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على السرير والانقسام
قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى
والصورة وقد يكون بحسب المهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب
والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له ما
ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في الكتاب ان ذات واجب الوجود
لو التام من شيئين او اشيا ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها

فد سقط

وجود من

واحد

واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى
غير الوجود والواجب اتصفت تلك المهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود
كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزاء يعنى المهية
المذكورة او كل واحد منها كالشيين او الاشيا المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما
له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى
لان الهيولى شي بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهى الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان
الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات
تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن التقدم بالذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال
ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها لكنها واجبة لاستغنائها
عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك
المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير المركب
قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول
المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى
عليه لا يخلو عن تعسف ما وذلك ظاهر اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على
ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى
ان يكون عن غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء مهية بالقياس الى الى مهيتها
على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له
في مهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء
مهية او تمام مهية فالوجود غير مقوم له في مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون
معلولا على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره والمقصود

ان الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترک الذی لا یوجد الا
فی العقل بل الوجود الخاص الذی هو المبدا الاول لجمیع الموجودات واذ لیس له جزء
فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهیته انیته قوله کل متعلق الوجود بالجسم المحسوس
یجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعیة ومتعلق الوجود به ینقسم الی ما یتعلق
وجوده به فقط وهو معلولاته اعنی کمالاته الثانیه والی ما یتعلق الوجود به وبغیره وهو سایر
الاعراض الجسمانیه والاول یجب بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره لکن یصدق
علیه ان یقال یجب به لانه لا ینافی قولنا ویجب ایضا بغیره والمقصود ان الاعراض الجسمانیة
کلها ممکنة بذاتها واجبة بغیرها قوله وکل جسم محسوس هو متکثر بالقسمة الکمیة وبالقسمة
المعنویة الی هیولی وصورة والمقصود بیان ان کل جسم ممکن وکبری القیاس قوله فواجب الوجود
لا ینقسم فی المعنی ولا فی الکم کما سبق قوله وایضا فکل جسم محسوس فیتجد جسما آخر من نوعه او غیر
نوعه الا باعتبار جسمیته وهذا برهان آخر علی ان کل جسم ممکن وبیانه ان کل جسم نوعی
فیتجد جسما آخر من نوعه ان کان ذلک الجسم عنصریا او من غیر نوعه ان کان فلکیا نوعه فی شخصه
هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا علی ما مرت الاشارة الیه فیتجد الکل
جسم علی الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنی لفظة الا من قوله الا باعتبار جسمیته ناقص المعنی
النفی فی قوله او من غیر نوعه وتقدیر الکلام ان کل جسم نوعی فیتجد جسما آخر من نوعه او
من غیر نوعه باعتبار جسمیته وهذه القضیة صغری البرهان وکبراه ما مر من ان کل ما یتجد
من نوعه فهو معلول فکل جسم محسوس وکل متعلق به معلول وهو الحاصل من هذا الفصل
ویتبین منه ان الواجب لیس بجسم ولا متعلق به واجب الوجود لا یشارک شیئا
من الاشیاء فی ماهیة ذلک الشیء لان کل ماهیة لما سواه مقتضیة لامکان الوجود واما
الوجود فلیس بماهیة لشیء ولا جزء من ماهیة شیء اعنی الاشیاء التی لها ماهیة لا یدخل الوجود
فی مفهومها بل هو طار علیها فواجب الوجود لا یشارک شیئا من الاشیاء فی معنی جنسی

ولا

ولا نوعی فلا یحتاج اذن الی ان ینفصل عنها بمعنی فصلی او عرضی بل هو منفصل بذاته ثم
نفی الترکیب یجب الماهیة عن الواجب فبین اولا انه لا یشارک شیئا فی ماهیته لان ماهیة
ما سواه لیس بالوجود بل انما یقتضی امکان الوجود وحقیقة الواجب هی الوجود الواجب
ثم احترز عن ان ینقض حکمه هذا بالوجود فبین ان الواجب من حیث هو وجود واجب
یشارک الوجود والممکن فی الوجود فقال واما الوجود فلیس بماهیة شیء ولا جزء من ماهیة شیء
بل هو طار علی الاشیاء التی لها ماهیة غیر الوجود وذلک لان وجود الاشیاء هو کونها
فی الخارج فهو امر ما عارض لها من حیث هی معقولة فاذن واجب الوجود لا یشارک
شیئا من الاشیاء فی امر ذاتی جنسیا کان او نوعیا فلا یحتاج الی ان ینفصل عن الاشیاء
بمعنی فصلی ولا عرضی بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراک فی امر ذاتی
یکون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراک فلا یکون الا بالذات واکثر
اعتراضات الفاضل الشارح مخلة بما مر فلا وجه لایرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان
الشیخ الزم فی الهیات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر ما
اذ قال الوجود بلا شرط امر مشترک بین الواجب والممکن والوجود بشرط لا هو ذات
الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد فی الاعتبار فقط والشیخ لا ینفی الاعتبارات
عن الواجب والشیء لا یصیر باعتبار عدم شیء له مرکبا وایضا الشیء المتحقق فی الخارج بذاته
لا یحتاج فی انفصاله عما لا یتحقق فی الخارج بذاته الی شیء غیر ذاته انما یحتاج الی ذلک فی
انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله فذاته لیس لها حد اذ لیس لها جنس ولا فصل قال الفاضل
الشارح هذا مبنی علی ان الحد لا یحصل الا من الجنس والفصل وقد بینا ما فیه من البحث فی المنطق
والجواب عنه ان المقصود ههنا انما کان نفی الترکیب بحسب الماهیة عن واجب الوجود فنفی الحد
المقتضی لذلک عنه ثم ان کان المقصود هو نفی التعریف الحدی فالجواب انک نقلت فی
المنطق عن الشیخ انه قال فی الحکمة المشرقیة ان الاشیاء المرکبة قد توجد لها حدود غیر

مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد لها لوازم يوصل الذهن لتصورها
لالحاق الملزومات وتعريفها بها لالقصر عن التعريف بالحدود المركبة فهذا ما ذكرته في
المنطق ولم ترد عليه شيا وواجب الوجود ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة
عما عداه فليس له لازم يوصل لتصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته
فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد ودرباطن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم
الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطا لان الموجود لا في موضوع الذي
هو كالرسم للجوهر ليس نعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف
ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل
معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو
انه مهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا
لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون
له لعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح
حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالمهية
لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة مما كالجنس لم يصر
باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات المهية من لوازمها لم
يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الاجابي اليه
جنسا للاعراض التي هي لا في موضوع هذا سوال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه
بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **تنبيه** الصديق عند الجمهور على
ما هو في القوة مما يخ وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدا
الاول الواجب الوجود فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في
موضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والا يتعلق ذاته لشيء فضلا عن
الاول جز

وهم وتنبيه [illegible]

موجود في ر

الموضع

الموضع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح والباقي ظاهر **اشارة** الاول معقول
الذات قائمها فهو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال
زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد بيان العلم لواجب الوجود
فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير
فهو قيوم وقدم تفسير القيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي
عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة
اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان هذا اي ما ادرك فيه من درك
فاصلاحه عليه او عن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي
عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي
ظاهر وقد احاله على ما تبين في النمط الثالث **تنبيه** تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول و
وحدانيته وبراءته عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه و
فعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اي اذا اعتبرنا حال الوجود
فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود
والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق الاية اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول
ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام
والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء
الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول واما
الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم
بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله

تنبيه الاول لا ند له ولا جنس له ولا ضد له
ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح
العرفان العقلي الند المثل والنظير

اي عن البسائط الاولية وما بعدها من المواد الوجودية
وعن الوادم

عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اجلى
البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال
بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين في علم البرهان ثم جعل
المرتبتين المذكورتين والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء
الطريقين ولما كانت طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق
هو ملازم الصدق **النمط الخامس في الصنع والابداع** يريد بالصنع الايجاد الذي هو مسبوق بالعدم
على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو الايجاد الذي هو غير مسبوق بالعدم
على ما سنبينه فيما بعد **وهم وتنبيه** انه قد سبق الى بعض الاوهام العامية ان تعلق الشيء
الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول
مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع
وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول
لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر وجود العالم لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى في ان
اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود
عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان
يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى ايضا
وذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون
ان احتياج الشيء المفعول الى الفاعل انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع
والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه
فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فنى الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل

في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق صح

اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل
كالبناء والثاني الاستدلال وقد مر ذكره وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال
وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل
لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك وهكذا فنقول انه قد سبق
الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله
قد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى
نظر اهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح انما قال وقد
يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم
يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها
الفاعل فيه كالعرض المستمر بالبقاء عندهم شيئا بعد شيء منهم او غيره من سائر الاعراض عندهم لا يبقى
زمانين وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج
اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما غيرهم فهم القائلون
بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة
الى استدلالهم الاول المذكور وقوله قالوا لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود الى
قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني **تنبيه** يجب علينا ان نحلل معنى
قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منها ما دخوله في الغرض
دخول عرضي لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود
بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها
معتبر فيه فقط والباقية مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل وانما
استعمل لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف فنقول اذا كان

شيء من الاشياء بعد ما لم يكن اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولله
تعالى الآن كان احدهما محمولا على الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الا ان يزاد
فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بحركة من الشيء وبمباشرة وبآلة وبقصد اختياري
او غيره او بالطبع او تولدا او غير ذلك او لشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الا ذلك
على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له
فاعل والدليل على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بالطبع لم
يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتمم بتكرير من المفهوم اما النقض فمثلا لو كان
مفهوم الفعل يمنع ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار
فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان فاذا قال فعل بالطبع كان
قال فعل ما يحصل معناه انما تغير ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما متقولا
على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس ~~او اخص حتى يكون كل~~
ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى زيادات
فذكر اولا الحركة فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة
والآلة والمحدث بالمباشرة يقابل المحدث بالآلة من وجه وهو ظ ويقابله المحدث بالتولد من
وجه وذلك لان بعض المتكلمين يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان
الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه
حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما
والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان
اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث

فاذا قال فعل بالطبع فكانه قال فعل بقدر ما فيه

يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث
والابداع فاستعمل الشيخ ههنا على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم
ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست
بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك
الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان
انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل
الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني تناقضا
ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة
لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الاوضاع
واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم
يقع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل
اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل ههنا كانه اذل
على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشتملا الاعتبارات آخر فوضع الفعل بازاء ذلك
المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان
الله فاعل يطابق قولهم انه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة
فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا لكن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن
للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون
للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا
اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل بالشجر وقول الشاعر وعينان قال الله
كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا
جاز من حيث اللغة ان يقع فعل البرد والخمر فالمانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى

للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول
والمفعول بمعنى المحدث على انه
مساو

انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو
الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل بايجاد شئ ما فقط وهذا يدل على
ذهبنا اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس ذلك بعيدا بما
ذكرنا فنفى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كان صح لذلك الوجود
محمولا عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه
بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا بجعل جاعل اذ هذا الوجود ولمثل هذا الجائز العدم لا يمكن الا ان
يكون بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود
واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح هاهنا على ان معنى الفعل هو
حصول وجود بعد العدم من سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه
او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضره فى مقصوده ثم شرع فى تحليل
ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان
العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه
صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات تلحقها اوصاف يجب لحوقها لها لذواتها لا
لشئ آخر فبقى ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود
الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شئ ليس بواجب الوجود او وجود شئ مسبوق بالعدم
والاول اعم من الثانى وسيتبين فى الفصل الثانى لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا
وبالذات ايهما هو وذكر الفاضل الشارح ان البحث هاهنا بحث اما التعيين الذى المحتاج اليه الفاعل
او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ويحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال
وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث
كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة اوردها لكنها غير متعلقة

بالمتن

بالمتن **تكملة واشارة** فالآن لنعتبر انه لاى الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب
الوجود بذاته بل لغيره لا يمتنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى
واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود
بذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو
اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما
اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان
ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز هاهنا ان لا يكون مسبوق
العدم يجب وجوده لغيره ويمكن ان يوجد فى حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس فى حال الحدوث
فقط فهذا التعلق كائن دائما وذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما
يتعلق بالغير حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان
يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور فى الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا بذاته واجبا بغيره يتعلق
بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا
ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثانى وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره
يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب
بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع مانع
من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق
بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى
ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك
ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص
فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس ان

التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه بل بسبب الوجوب
بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه
لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم
يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اى بسبب كونه
واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه
فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظننه
الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان
التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده
وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في
الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك
انه اطنب في الفصل السابق في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك
لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا
هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله
لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس يصح لان منشأ الخلاف
هو ان المفعول في اى شىء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان
المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى
الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك
فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا
الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان
التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود لا في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم

بذلك

بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب
بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام
موجودا وهذا مطلوب الشيخ واما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس
بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات
وجوده لم يكن للشيخ ههنا اعتبار كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن
غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بحال نفع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله
انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى موثر ام لا فليس بشىء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير
لا ينافي الدائم فان علة التعلق بالغير هي الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا
والا فلا وهذا القدر كان حسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء و
المتكلمين لفظى لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية
لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم
قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن
حصل الاتفاق على ان كون الشىء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسألة اقول هذا الصلح من غير تراضي
الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون
العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات
حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم
قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا
الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال
من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدأ
الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته ثمة

ويمكن ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا اتى ان احترزوا عن التصريح به
لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفصّين عن القول بنفي العلة المعطل مع اتيانهم
على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل
مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية
وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم
عنده فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية و
ايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا
وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات
ولا كفاعلية المجبورين من قوى الطبائع الجسمانية على ما سيجيء تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل
لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا
في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه ايضا تجدد وبعدية بعد قبلية
باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقط فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد
يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل
هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتالف من غير منقسمات يريد بيان ان
كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه
لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه
مضافة الى قبلية قد زالت في قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي
يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبل تزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية
هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه
قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل

في ذاته

في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع
حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات
وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف
من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل
اتصال المقادير وهو المط فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ
قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين
بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه
اليها في كونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث
بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان
لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء او قبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيء بسبب الزمان واما للزمان
فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر
فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما
لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللذان لا
يوجدان معا ايضا ليس تميز حقيقي لان المعنى المجرد عنهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان
معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا
يوجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان
معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما
الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان
يقارنه واذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة

فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود اوقبلية اخرى وهيتة وذلك لان الزمان
هو الموجود فى الخارج الذى تلحقه القبلية لذاته وتلحق ماسواه مما يقع فيه لسببه فى العقل ايضا
القبلية فليست هى من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتبارى يصح تعقله
فى جميع الازمنة وان اخذت من حيث يقع فى زمان معين كان حكمه حكم ساير الموجودات
فى لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى
ويندفع ايضا اعتراضه بانها اضافتان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا
وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد موضوعاهما معا فى العقل ولا يجب
ان يوجدا فى الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم
اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان المعدوم المقيد لشئ ما يكون معقولا بسبب ذلك الشئ
ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال
سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه
فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر قال والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك
استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان اخر ولم يستغن القبلية والبعدية
العارضتان لغيره عنه ذلك ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية
فى المهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر وان لم يكن كان انفصال
كل جزء عن الاخر لمهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من انات الثانى ان تجويز وجود قبلية
وبعدية لا يوجدان معا فى جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضى تجويز كون العدم
قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل فى الفرق ان القول بالقبلية
والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء اخر ولا يمكن مع القول بحادث
هو اول الحوادث لانه ينافى الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا
اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان

معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه
ان اليوم ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه
لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعر بمعنى زمان
وذلك يقتضى ايضا ان يكون للزمان زمان اخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا ينقض بمثل
هذا البيان وقوع الزمان فى زمان اخر والجواب ان الزمان ليس له مهية غير الاتصال الانقضاى
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا فى الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل
التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما
متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء
المفروضة لعدم الاستقرار الى اخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما له حقيقة
غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور
عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاما اذا
قلنا اليوم وامس لم نحتج الا ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل
على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما
واما المعية فمعية ما هو فى الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد لان
الاولى تقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى الزمان هى متى ذلك الشئ والاخرى تقتضى نسبتين
لشيئين يشتركان فى منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج فى الاولى الى زمان
يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال
وتغير الحال لا يمكن الا فى الذى فيه قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة فى مخرج
اعنى تغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال
يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان
وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان يريد بيان مهية الزمان

ولتقريره ان التجدد والتصرم اللذين بنه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع
تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا ان يكون لشئ يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض
لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم ومحل التغير
فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور
في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول
فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان اخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا
لا اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما
سياتي في النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية
الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان
كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر لوجه
فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان في ذلك لان للحركة
كمية من جهة المسافة لان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة
تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانها وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا ويوجد
المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزئة المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة
بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر
من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا
بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى
متقدم والى متاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر من المسافة
ما يكون منها في المتاخر من المسافة معا لكن يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها
كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هما
للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر

فيكون

فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة
والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان
بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي
ذكره القدماء وغرضي من ايراد هذه النكتة الاخيرة اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده
ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل
في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه
غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا
عليه وليس هو شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع
فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او
مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال
فالثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه
لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا
عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه واليه كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا
عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان
ليس شيئا معقولا في نفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض
يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو
امر معقول بالقياس الى شئ اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية والاعراض لا توجد الا في
موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة
الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو
عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة
فهذا التقرير في الكتاب واعلم ان الامكان هو بالقياس الى وجود الوجود اما بالعرض كوجود

ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض اي يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظ ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشئ بالقياس الى وجوده والشئ اما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون ولكن الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد وجد غير عارض لشئ هف ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب والبعد ويزول عنها مع خروج الوجود من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالاشتراك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى الوجود ولها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال

وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود صح

للموضوعات

للموضوعات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضة المعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول ح لكونه وصفا للغير والثاني ح لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان آخر فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي من حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج والمتعلق بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم ولا يقال وجود شئ في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شئ في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا للشئ ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون الشئ في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت

ا
بشي خارج

ذلك صح

المتضائفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكن من حيث
تعلق من وضيه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج ليستدعي لا محالة موضوعا موجودا
في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض
بالعقول والنفوس المفارقة بالهيولى فانها ممكنة مع كونها غير متعلقة بموضوع ومادة قال اعلم
ما مر الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء بسبب ماهياتها
المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا
الاعتبار كعرض في موضوع ~~وهو اليه صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كعرض في موضوع~~
وهو اليه صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا
يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان
اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث
الحادث وثبت العلل وغيره ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها
او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها لكن
اتفق بعدها واما الكبرى فلما مر والجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا
عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان
يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة
المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه **تنبيه** الشيء
قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة الى ما يكون
باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا ريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات
ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود
الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى
التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال بحسب معان على ما حقق

في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث
بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء
فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي يؤثر
ويفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس
الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع
صاحبه الا ان ارتفاعه لكونه تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم
المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان
يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر
بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس كك وذلك لانه قال عند ذكر المتقدم بالعلية
وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد تسمى
المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي
هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عما له
بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك وهو تأخر حقيقي وما سواه
فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يعرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود
واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب
ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ
على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان

وجوده

لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا كان في هذا عن آخر ووجود الاخر ليس عنه
فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس بتوسط هذا بينه
وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاول
وهو بيان للتأخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا المتأخر يكون اذا كان
وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا من آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر
فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له
علة واما المتقدم فليس بتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر
وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان
العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست
اري هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم
تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه
بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على المتقدم
بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها موثرة فيه كان معنى قولنا العلة انها
متقدمة على المعلول هو ان الموثر في الشيء موثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر
فلا بد من افادة للتصور وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك وتنبيها
الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي
منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات
والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون
ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء
باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله عن غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم
لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل

ان

ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصد وهو اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره
انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع
ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا
يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الحق لاستحق الغير
العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار
وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الا انه حين التجرد عن الاعتبارات
لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما
وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهو الحدوث الذاتي
قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق
للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم
قال فمعنى قوله انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد انفراده
اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا
لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الا انفرادا والجواب عنه ان الماهية
المتجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تحترز ان
تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين
القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن الانفراد هو لا كونها
وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فالانفراد لا يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا
ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون
معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم
وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد

تلك المهية عن اعتبار الوجود ويكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المع متعلق
بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من
امور يحتاج اليها ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة
حاجة النجار اليها القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى النشار
او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او الى زوال مانع
حاجة الغسال الى زوال الدرن يريد ان ينبه على ان المع لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود
المع متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور
وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور
والارادة المقتضية لها مع الشعور فانهما علتان للحركتين لا تحصل موجودة الا باحدهما وكالة
التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي
هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة ما له
مدخل في تتميم عليتها بالفعل فذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو
ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا ينضاف
الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها
كالالة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي و
الشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية
كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب
الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على
آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف
وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي
غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون بالارادة والدرن في قوله حاجة الغسال الى

لداعي ... فيه جميع
الوجود ... بانه
فاعل

زوال

زوال الدرن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح
بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور
اجزاء للعلة بل ذكر انها مما لها مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة
مع ما يمنعها عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم
مقيد بوجودي وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما ان
عدم العلة علة للعدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من المفهوم
من العلة التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المع متعلق بعدم كون العلة
على الحال التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودة لا على عليته العلة وهي ما يتعلق وجود المع
بجملتها ذكر ان عدم المع يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل
وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله** فاذا لم يكن شيء يعوق من خارج وكان الفاعل بذاته
موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المع على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت
طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المع وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض
كان وقتا ما
ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة
تامة بل احتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المع موقوف على وجود تلك الحالة واذا وجدت
وجب وجود المع لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه يتوقف على شيء لم يوجد
واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله **قوله** واذا جاز ان يكون شيء
متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا لسبب
ان لم يتقدمه عدمه فلا مضايقة في الالفاظ بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة
لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها
مع لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان
يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول

تلك الحال او لم يكن موجودا اصلا
لما ذكر الامور التي تتم بها ...

دائم الوجود وايضاً القطع لوجود علة هذا شاء مبنيّ على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة
او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هٰهنا على الحكم بالتجويز
دازالة الاستبعاد وانما عبّر عن الدوام هٰهنا بالسرمد لانّ الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان
على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر
على النسبة التي للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها
الى بعض ثم اذا ما لا ان مثل هذا الح يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم يطلق عليه لفظ المفعول عليه
بسبب ان لا يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى وظهر من ذلك
ان المفعول اعم من المحدث **قوله** الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون
متوسط من مادة او آلة او زمان هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور
وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم
فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان فلم
يكن مسبوقاً بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود
لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقاً زمانياً وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على
ما استعملهما في صدر النمط والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون
من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني فكل واحد منهما يقابل
الابداع من وجه فالابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن
ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين
والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب هٰهنا الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما
وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح **تنبيه** واشارة كل شيء لم
يكن ثم كان فبيّن في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب
فان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ لما هو بصدده من البيان وهذا

الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو
في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً ولا يقف
فالحق انه يجب عنه المحدث لا يكون واجباً فهو ممكن والممكن مفتقر في ترجيح احد طرفي وجوده
وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن في العقل الى
للعقل ان يذهل عنه ويفرغ لما هو بصدده من البيان كما في التمثيل بمعنى الميزان المتساويين
اللذين لا يمكن ان يرجح احدهما على الآخر من غير شيء آخر ينضاف اليهما ولا غير ذلك مما
يجري مجراه وبذكره في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن الح مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان
يكون واجباً او لا يكون واجباً بل يكون ممكناً اذ لا وجه لان يكون ممتنعاً مع فرض وقوعه
فان كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعاً اي جديداً وحديثاً ولا يقف بل يؤدي
الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر الى لا نهاية ويلزم منه ايضاً ان لا يكون ما فرض سبباً
لسبب وهو خلف فاذن صدور الح مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المط فظهر من
ذلك ان العلة ما لم يجب صدور الح عنها لم يوجد المعلول وايضاً ان العلة الاولى كما كانت
واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معاً لاشتماله
على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه
احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجباً وهذا مما نازع فيه قوم من
المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد
يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من
لوازمه او بالتفريق فان فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعاً فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة
مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما بتوسط
الآخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئاً واحداً

بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان حق مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم
كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما
فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه
واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى وزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا
من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه
ولم ينقطع فيهما ايضا من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتوزيع بعد قوله فاما ان يكونا من
مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون
حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا عاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب
اما في مهية ذلك الشيء او لانه موجود وبعد كونه شيئا او بعد وجوده بتفريع والاول كما في الجسم
بحسب مهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب الكثرة الذي يلزمه عند وجوده
بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه وجزئياته فاذن كل ما يلزم عنه
اثنان معا ليس احدهما متوسطا فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط الآخر لان
الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم
الحقيقة ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد تكون بسيطة والكثرة فيها اما للوجود او لما يعرض المهية
بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا
الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل
اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه والاتصاف
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه
الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف
الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء

حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبداه

الواحد

الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور
لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال
بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه
فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى امر
حتى يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان
الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه
عنها واما صدور الشيء الواحد عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد
جميع المعلولات الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء
صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان
معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول
علة ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد
يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة لذاتها علة وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم
وتنبيهات منه التكثر في ذات العلة كما مر اوهام قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه
ولكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى
لا احب الآفلين فان الهوي في خطيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس
معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء
قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود
او لعدة اشياء وجعل غير ذلك منه وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم يريد ذكر مذاهب
الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو
الحق عنده منها واول اختلافاتهم في ان هذا الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته

اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الا قائلين بانها هذه الموجودات
المحسوسة ولا قائلين بانها غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهياتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في هذا
العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر في شرط الوجوب من انه
واحد غير محتاج في قوامه لاشيء وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب
الكمية لا الاجزاء ولا الى الجزئيات ولا الى المهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك
ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية
عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع
ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افترقوا الا قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة ولا قائلين
بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور
لكثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال و
هم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم اصحاب الخليط ومنهم
من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او نار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات
كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا لها مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة
اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر
الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون
الذين قالوا بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود
لضدين خير وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم
بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا
فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدا واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت

قالوا ان المبادي خمسة هيولى ودهر وخلاء ونفس والله والا الحرنانيون

احوال

احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها فتكون موجودة بالفعل لان كل واحد منها
وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية لها موجودة من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود وقالوا
وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من
هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال
فكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده
ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر
بل بالفاعل ولا يسال من لم فهولاء هولاء لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب
اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين واحدة
احديهما ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين و
الثانية ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة
الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان
اي ان لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب
كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة
في الوجود والانحصار في الشيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا لم
في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ
اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل
واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور
المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من
هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل
حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد
ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة
تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن وضعها

فانهار

فيكون موقوفا على ما لا نهاية له فينقطع الى ما لا نهاية له

مالايتناهى قبلها بعده افترقوا الجب الاقوال الممكنة فيه لاقائل بثبوت التخصيص بالوقت
المعين امالذات ذلك الوقت اوللفاعل اولشي غيرهما اولى فقائل بنفي التخصيص وبالحقيقة
لافرق بين نافي التخصيص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لاغير فاذن الوجه المذكورة اقر
لاثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث ووجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل
وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهولاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية
دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت
على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لاوقت قبل ذلك
الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص فا
عن الجزم بالتعليل بل في هو الاان وجود العالم لم يتعلق بوقت ولا لشي اخر غير الفاعل وهو
لايسئل عما يفعل اذا اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل في هوا
لاان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص ومثلوا في ذلك بعطشان يخير
الماء في انائين متساوي النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة
المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين اشار
الشيخ لماهذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال لاقول ولا يسال عن علم وختم اقوال المتكلمين
بقوله فهولاء هولاء وبازاء هولاء قوم من القائلين بوحدانية الاول ويقولون ان واجب
الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه ليس يتميز في العدم الصريح
حال الاولى به فيها ان لايوجد شيئا او بالاشياء ان لايوجد عنه اصلا وحال بخلافها لما
فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل
فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دايما اما اذا كانت فاعليته
ممكنة احتاج في فاعليته لا لسبب اخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لايجوز ان يكون كك واراد بالاحوال

الاولية

الاولية الاحوال التي لايتوقف وجودها على شي غير ذاته لكونه قادرا وعالما وفاعلا ويقابلها
~~الاحوال التي المتوقفة على وجود الغير لكونه قادرا وعالما وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية~~ الثانية
المتوقفة على وجود الغير لكونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي لايكون واجبة له لذاته بل منه
وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك مايتعلق بجانب الفعل واشار الى ان العدم الصريح لايتميز فيه
حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لاصدور
الفعل اولى بالقياس لا الفعل من حال اخرى يصير فاعليته اولى به او صدور الفعل
اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل
فيه من الباقية قوله ولايجوز ان ينبعث ارادة متجددة الا لداع ولاان ينبعث جزافا وكذلك
لايجوز ان ينبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تنبعث ارادة لحال تجددت وحال
مالم يتجدد كحال ماتمهد له التجدد وفيتجدد واذا لم يكن تجدد وكانت حال ماتجدد له التي وقيتجدد واذا
~~لم يكن تجدد~~ وكانت حال مالم يتجدد بعد حالا واحدة مستمرة على نحو واحد وسواء جعلت التجدد
لامر بتة اولامر زال مثل حسن الفعل ووقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مماعدا وكقبح
كان يكون له لو كان قد زال او عائق او غير ذلك كان زال لماكان الفاعل المختار عند
المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات
شي بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك وهي متجددة عند بعض
المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة
المتجددة اولا بانها لابد وان يتبع امرا متجددا يبعث على اختيار احد المقدورات كشوق مااو
ميل اليه وهو الداعي والالكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهو ممتنع
عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظ معربة معناها الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح
على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج
كحركات المريض او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون

باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير
استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعمم مما فيه التنازع للاستظهار فقال
وكك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شي من شرائط
الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد
وابطل ذلك بان حال الشي المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج
الفعل الى ذلك الشي في تجدده فكك يحتاج ذلك الشي يحتاج الى تجدد امر آخر وينتهي اما دفعة وهو باطل
او شيئا قبل شي وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة المتجددة
وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد حال ام لم يتجدد شي حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات
وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شي عن الفاعل اصلا
مع قولهم اما ان بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور من غير ذلك الوقت فلما
فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شي وابطال القول بان لا يتجدد شي اشار الى ان هذين القولين
ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر يحس من الفعل وقتا ما امر يعني القول
بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما
يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كعجز كان وزال عنه الوقت الصالح او مانع
كان وزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد
شي ما وقد ابطلناه قوله فالوا ان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه
على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن
الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما بينت عليه
لما فرغ من الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل

القول

القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم التي تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل و
الى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون
مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان
الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره
فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف
ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت
آخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك
هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده
وتبين لك ان الممكن يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية عنهم
على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها فقوله واما كون غير المتناهي
كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل
محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان
يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان
القول بصحة الحكم على الكل لكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي
في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون
ان مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى
الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي تذكرونها معدوما الاشياء بعد تعدي وغير
المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل فلا يسلم ذلك في كونها غير متناهية في العدم
اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد و
ينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة
على مقدوراته مع كونها غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا

في وقت من الاوقات فاذن ازدياد ما فات دال على كونها غير متناهية واما قوله واما توقف الواحد
منها على ان يكون يوجد قبله ما لا نهاية له واحتياج كل منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو
قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني
لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود الاول فلذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات
يصح ان يقع الآن الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية
له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه
الاشياء والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء
كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك مع هذا الغرض المتنازع فيه انه ممكن او
غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اياه ان تغير لفظها بتغير الاستعارة المعنى اشارة الى الجواب
عن الحجة الثالثة وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك
ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا في غيره من الحوادث وكان
وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث اذ كان هذا الحادث
في وجوده محتاجا الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان تنتهي النوبة اليه فهو قول كاذب
ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والجواب الحق ان كل وقت نفرض
فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت مما
نفرض عندهم من الاوقات واحد ففي جميع الاوقات يكون هذا الحكم حقا وان كان معناه ان الحادث
اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه قوله فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان
يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب لا الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما
يلزم من ذلك الاعتبار ان ما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات
والجواب ذكر ما هو الحاصل من مذاهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف فيه نسبته الى الاوقات
والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول او لا واسطة جسمية بينها

بلا يلزم

قالوا

وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
يعني الحركة السرمدية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها الا بتوسط شيء آخر فيتبعها التغير يعني الحوادث
اليومية فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك ودون هو لك بعد ان تجعل واجب الوجود
واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى وحدة واجب الوجود وكثرته فان
ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة القدم والحدوث تعلقا بمسئلة التوحيد
النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب قال الفاضل الشارح الغاية التي ما اليه يتحرك و
متى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط واما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك
فهي ما لاجله يصدر الفعل عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان
كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود
وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارئ
ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم
وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان البارئ اراد في الازل خلق العالم
في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية
تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليس للعناية بالسافلات
وذلك انما يثبت بان يبين لو كانت حركاتها لاجل السافل واقول انه لما اثبت ان للوجود مبدأ اولا في
النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع
والابداع فلما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى الكاملة الكلية
وهي ان اعلى الفاعلين لا يكون لافعالهم غاية والا يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال
الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا
الصنف من الفاعلين وسابقة ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل
من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب تنبيه

الا لازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام

لو جاز ان تكون حركاتها مستكملة بما دونها لكانت مستكملة

التوقف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشى خارج عنه فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيات متمكنة من ذاته وفى هيات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شى آخر خارج ذاته حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير يحتاج الى الكسب هذا التعريف لمعنى الغنى والمقصود ان مراعات معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضى ان لا يكون لفعل غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات التى تنقسم الى ما هو له فى نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما هو له فى نفسه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما ليس من شانه ذلك فهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة من ذات الشى والثانى هو الهيات الكمالية الاضافية وهى كمالات للشى فى نفسه لها اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلثة اشياء ذاته والهيات المتمكنة من ذاته والهيات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذى لا يتعلق فى شى من هذه الاشيا بغيره ذكر ان ما يتعلق فى شى من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر فى شى من هذه الامور فهو فقير محتاج الى الكسب فهو كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره فى احد هذه الامور الى غيره وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر فى شى من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر شيئا آخر فلا بد من افادة مقصوده واقول كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيئا واحدا فهى خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة قياسية خطابية على ان قولنا الفقير الى شى ما فقير ليس بتكرار لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجرى مجرى قولنا الموجود فى شى موجود وايضا قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر مهية الغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير لا فى ذاته ولا فى شى من صفاته الحقيقية وذلك يقتضى ان

مبادی ح

بلو

يكون قوله الغنى هو الذى لا يفتقر الى الغير فى هذه الامور شبيهة بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شى واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد ونقائض المحدود وبالجملة شيئا واحدا ويكون كلامه هذا ايضا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادرى لم صار الاول تعريفا مطلقا والثانى قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما فى الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال فى الاول ان الغنى هو الذى لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان فى الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذى قام مقامه فى افادة معناه ولما لم يكن فى الثانى قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه اعلم ان الشى الذى انما يحسن به ان يكون عنه شى آخر ويكون ذلك اولى والیق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال مفتقر فيه الى الكسب ان قوما من قدماء المتكلمين يعللون افعال البارى جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن فى نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى والشيخ اراد ان ينبه ان هذا الحكم فى حق الله يقتضى الاستناد نقصان اليه وتقريره ان الشى الذى يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به فى نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شى آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شى آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شى آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين الكماليتين قد يستفيدهما ذلك الشى من فعله وفعله غيره فاذن هو فى ذاته مسلوب كمال مفتقر فى تحصيله الى الكسب لا غيره تنبيه فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها ويكون فعاله جميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة

[illegible]

[illegible]

بالاشیاء الشریفة وان الاول الحق یفعل شیئا لاجل شی وان لفعله لمیة هذا تصریح بالمقصد الذی

او ما الیه فی الفصل المتقدم وهو کالنتیجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحکما مایأتی تساوی لاجله العلل الغائیة

التی هی ثانیة اما بذاتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغایة عن فعل الحق الاول جل جلاله

لان الفاعل الذی یفعل لغایة فهو غیر تام من وجهین احدهما من حیث یقصد وجود تلک الغایة

فان ذلک یقتضی کونه مستکملا بذلک الوجود والثانی من حیث یتم فاعلیته بمهیة تلک الغایة فان

ذلک یقتضی کونه من حیث ذاته ناقصا فی فاعلیته والحق الاول لما کان تاما بذاته واحدا لا کثرة

فیه ولا شی قبله ولا معه فاذن لا غایة لفعله بل هو لذاته فاعل وغایة للوجود کله **تذنیب** الترف

ما الملک الحق هو الغنی الحق مطلقا ولا یستغنی عنه فی شی وله ذات کل شی لان کل شی منه

او مما منه ذاته فکل شی غیره فهو له مملوک ولیس له الی شی فقر سیاق الکلام یقتضی ان یوسم

هذا الفصل بالتنبیه والذی قبله بالتذنیب ولا شک فی ان التقدیم والتاخیر سهو وقع

من الناسخین وهذا الفصل مشتمل علی تعریف معنی الملک وقد اعتبر فیه ثلثة اشیاء احدها کونه

غنیا مطلقا وهو سلبی والثانی افتقار کل شی فی کل شی الیه وهو اضافی والثالث کون

کل شی له وهو اضافی وعلل ذکره بکون کل شی منه فانه لما کان کونه غایة الاشیاء هو

کونه فاعلا لها بعینه صح تعلیل کون کل الاشیاء له بکون الاشیاء منه **تنبیه** الترف ما الجود

الجود هو افادة ما ینبغی لا لعوض ولعل من یهب السکین لمن لا ینبغی له لیس بجواد ولعل من یهب

لیستعیض معامل ولیس بجواد ولیس العوض کله عینا بل وغیره حتی الثناء والمدح و

التخلص من المذمة والتوصل الی ان یکون علی الاحسن او علی ما ینبغی فمن جاد لیشرف او لیحمد

او لیحسن به بالفعل فهو مستعیض غیر جواد فالجواد الحق هو الذی یفیض منه الفوائد لا

لشوق منه وطلب قصدی لشی یعود الیه واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعله قبح به

او لم یحسن منه فهو بما یفیده من فعله متخلص یرید تعریف معنی الجود وقد اعتبر فیه ثلثة اشیاء احدها

معنی الافادة والثانی ان یکون ما یفیده المفید شیئا ینبغی للمستفید ان یکون مستغنیا مرغوبا

فیه موثرا بالقیاس الیه والثالث ان لا یکون لعوض وباقی الکلام بیان العوض وهو ظاهر قال

الفاضل الشارح لفظة ینبغی مجملة یراد بها تارة الحسن العقلی کما یقال العلم ما ینبغی وتارة الاذن

الشرعی کما یقال النکاح ما ینبغی والحکماء لا یقولون بالحسن العقلی ولا یلیق بهم التفسیر الثانی ولا

معنی لها سوی هذین واقول هذا الکلام یقتضی کون جمیع العرب المستعملین لهذه اللفظة فی کلامهم

اما معتزلة یقولون بالحسن العقلی واما فقهاء یقولون بالاذن الشرعی علی ان المعتزلة والفقهاء

لیسوا بانفرادهم مستعملی هذه اللفظة غایة ما فی الباب انهم استعملوها علی سبیل النقل الاصطلاحی بازاء

هذین المعنیین لکن ذلک مما یدل علی کونها فی اصل اللغة دالة علی معنی آخر منقول عنه وکیف لا

وعلماء اللغة جمیعا ذکروا انها من افعال المطاوعة یقال بغیته ای طلبته فانبغی کما یقال کسرته

فانکسر وهو قریب مما فسرناه واعلم ان القدح فی امثال هذا الکلام الذی استحسنه العوام والخواص

وجری مجری النکت بمثل ما ذکره هذا الفاضل لا یلیق بامثاله لانه لا یدل علی صدوره عن عصبیة او

حسد او قلة انصاف وحاشاه عن ذلک ثم انه قال القصد لا لایصال الفائدة الی الغیر لو لم یکن معتبرا

فی الجود لوجب ان یقال للحجر الذی سقط من سقف ووقع علی راس عدو انسان فمات ذلک

العدو انه جواد مطلق لحصول ما ینبغی منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما یکون من یصدر عنه الجود

بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ینبغی لم یصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات

هو حرکته الطبیعیة وهی استفادة کمال منه لنفسه لا ایصال کمال لغیره وانما وقع علی راس انسان

اتفاقا والاتفاقی یکون بالعرض ثم ان الوقوع علی الراس لا یقتضی للموت بالذات بل یقتضی

اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر یقتضیه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان

المقتضی لموت انسان لا یکون لمقتضیا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم

ان المقتضی لموت عدو انسان لا یکون مقتضیا لوصول فائدة الی ذلک الانسان بالذات

بل بالعرض فهذا حال مثاله الذی اورده وکذلک القول فی الدواء المصحح او المزیل للمرض فانه یصحح

ویزیل بالمرض بالعرض وانما یفعل بالذات کیفیة مضادة للکیفیة الغیر الملائمة وکذا حال سایر

احتاج الى ان يقول بالذات

الفلك والطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل لم يقيد الشيخ تعريف فلم
الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجود ولا احتاج لذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود
لاحتاج لذكر هذا القيد لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا الملمس
يحتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا ونحوها الا الملمس فنقول فاذن
قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيده
فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم
ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني
من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل
شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه
يتخلص الى مستفيض ما ظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والحق
لا يكون طالبا امر الاجل السافل حتى يكون ذلك منه جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض
لقد يتميز عند الاختيار عن نقيضه ويكون عند المختار اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه
انه اولى في نفسه واحسن لم يكن غرضا ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى واحسن
لم يكن غرضا فاذن الجواد المطلق والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض
وهو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره
انما يفعل لغرض هو الا انه انما يفعل لغرض يعود لا غيره لا الا ذاته فذلك لا يناسب كونه غنيا
وجوادا افاد الشيخ الا ان من يفعل لغرض فلا بد ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل
الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق
لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض
بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها
تنبيه وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة الى

م

حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل من ذلك نفعل اجل من الحركة والارادة معناه ان محرك
ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس بعكس النقيض الا ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمحرك ذي
ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة
للافلاك بارادة مستكملة بحركاتها وهم وتنبيه اعلم انه قد يقال من ان فعل الخير واجب حسن في
شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده وتركه ويكون
تركه ينقص منه ويثلمه وكل ذلك ضد الغني لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او
لا غيره مستكمل بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة
مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بامر وهو ان حسن الفعل
ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم
او يمجده او يصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان بعض القائلين بالوجوب والحسن و
القبح العقليين يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى
الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق
ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح
والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة لا تكذبن طلبت مخلصا الا ان تقول
ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على
ترتيبه من تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهتدي لا تفاصيلها لما تبين
ان العلل العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في
الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بالقصد والارادة ولا يجب
لطبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجواب فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام
جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات
المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات

[illegible] لغرض [illegible]

[illegible]

يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية فى جميع الاحوال
يغفل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى وقد تجلو فانه وهذه جملة وعد بيان
تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول الثلثة هو ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى فاعلا بالارادة لم يكن
غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالى بالاتفاق باطلة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من فعل بالارادة
ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافى الغنى وينافى الملك ايضا لاعتبار معنى
الغنى فى حده وينافى الجواد الذى لا يفعل لغرض لا يقال انه انما يفعل لان الصلاح فى نفسه
او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به نزهه وعدم الاتيان به يوقعه فى استحقاق
الذم وح يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالى
لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس بفاعل بالارادة وقد اتفقوا على عنايته
وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة
مستكمل بل هو مقدمة فى اثبات المقصود والمقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادى العالية لان
النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادى الاول وغاياتها افعالها و
وجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلث
لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفى الغرض من فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك
ثم فسره فى الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده فى فصلين بعده ثم فسر الباقيين فى
فصلين بعدهما وذكر فى الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل
كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدا الاول من المبادى العالية جعل
الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انها تابعة للارادة بين ان
المبادى التى كلامنا فيها ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات
مع نفى الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذى يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل

الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا
ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الالزام الذى على
نفسه فان التالى ما بين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة
بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات
اقول وهذا ايضا يدل على ان الشارح يرى تكرار التى خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن كلا
نوقل الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه
انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل بما يطلب حصوله
وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشىء
لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشىء والحكم بان هذا البيان اقناعى من باب الطامات او ليس مغوض
الا من نظر فى الكلام وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما
كلية وارادة جزئية ولتعلم ان منبع الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية
مفارقة فان كانت متكثرة الجوهر بتفصيلها لم تصحها نعم لكانت ارادة ما يشبه العناية المذكورة
وانت تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتقدم على انقطاع او على اتصال بل انما ان يكون تحصل
الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل حتى لها معقود دائم تحصل ولا يجوز
ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو معط بل كل كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا
تخيلية وليس ينسب امثال ما ذكرناه الا الى الاجسام السماوية لنسب نفوسنا الى اجسامنا فان كل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان للنفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتمه لتطلب مبادى
الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متقابلين واما النفس السماوية فهو اما صاحب الارادة الجزئية
او صاحب الارادة الكلية يتعلق بها النيل فربما استكمل ان كان وفيه نظر قال الفاضل الشارح
فى اثبات العقول فى هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى
واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول مقصده بل قصد بعد نفى الغاية عن افعال المبادى العالية

ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدا رفيما قصده ببيان
ان مبدا الفاعل للحركة السماوية قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول
قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدا الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادة الجزئية عن القوى
الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور الكليات
فتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل
والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماويات لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل
ارادتہ م المحض لا يصح فيه ان يكون تخيلية شبيهة بالغاية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط الثالث ان المحرك
السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع
كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة يكون شيئا واحدا اما موجودا بالطبيعة او معدوما دائما
والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول ولا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل
بل ح لها شي معقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل تكون كمالاتها حاصلة
حقيقة ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب القوى
الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد للامور جزئية يتجدد ويتصرم
على الاتصال وقد يحصل للجسم ما يطلبه بالحركة ثم تفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون
مرتبطا بالجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة يطلب مبادي الكمال
منها ههنا وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولو لا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن
مبدا الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبعة
في جرمها على مذهب الشيخ او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلقت بالسماء وانبعث منه
صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال
نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا

للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والشيخ هو ما يوجب
القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب هذه الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا
حتى يحصل الارتباط وتتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء
لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون التشبه كما تشاهد من عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية
الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي
فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او تصور عقلي
والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون
لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن
نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتألم فيغضب
فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة عن الحركة الموجودة في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه
بالحركات الصادرة من عقلنا العملي **قوله** ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او
لينال ما يشبهها كل تحريك ارادي فهو لشي يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مختار محبوب
ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الملحوظة في العشق فاذن لا بد ان يكون
محرك محرك السماء معشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات
فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشي وهو مح والذي
المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وهي انما يكون الحركة
مطلم لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال
للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كما ساته او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلا
فحصل بالحركة وهي يكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب
ح ان يكون مما يناسب الذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض

لحركة وح لايكون لحركة حركة لاجل شئ فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال ليشبه ذات
للمعشوق اوحاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا لح فمن ان يكون اما لان
ينال ذاته اوحاله اوليناله ما يشبههما **قوله** ولوكان للاول لوقف اذا نال او طلب لح
وذلك لوكان لطلب نيل الشبه من حيث هو مستقر فهو لنيل شبه لا مستقر اى لوكان المعشوق
ما ينال بالتحريك ذاته اوحالا منه وبالجملة تكون من كمالات المحرك الذي لايكون حاصلا فيه
لكان لا لح اما ان يحصل وقتاما اولايحصل ابدا فان حصل وقتاما وجب ان يقف التحريك
عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب لح والارادة المنبعثة عن ارادة
كلية يقصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون كونى متحصل لذات
خارجا عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا لح اما ان يكون
تحريكه لنيل شبه مستقر كمال ما فانه يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا مستقر
والاول تح لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب فبقي ان يكون
تحركه لنيل شبه لا مستقر **قوله** فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب كشبه المنقطع بالدوام وذلك اذا كان
المتبدل بالعدد ويستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد ينوض لما بالقوة يكون له خروج
بالفعل لا محة ولنوعه اولصنفه حفظ بالتعاقب اى ولا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر
الا على تعاقب كشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدوام لا لاتصاله وذلك اذا كانت المتبدلة من
الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد يعوض مما هو بالقوة يكون
له خروج الى الفعل عند انتهاء النوبة اليه لا محة ولنوعه اوصنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما
يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** فيكون المتشوق متشبها بالامور
التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة زائحا عنه الخير الفائض من حيث هو يتشبه بالعالم الامر حيث
هو افاضة على السافل اى يكون المتشوق يعني محرك السماء متشبها بحو من التشبه وفي بعض النسخ
فيكون المتشوق بفتح الواو متشبها ما يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو متشبها بالامور

التي

فحالى فاذن المعشوق ليس
من كمالات المحرك
ولا مما يتحصل له
اوحاله

التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة زائحا عنه الخير الفائض
اى في حال كونه زائحا عنه الخير من حيث هو يتشبه بالعالم المقصودة بالقصد الاول هو التشبه
من حيث البراءة عن القوة ~~ومترشحا عنه الخير~~ حالة التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظ يترشح
استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه
ويترشح عنه على المحركة ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيات فياضة وانما يجري ما
بالقوة فيها مجرى ما بالفعل ليخرج الى الفعل بما يمكن من التعاقب يعني ومبدا ذلك الامر الذي
يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال
الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن
ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل
الا في الوضع وانما قال التي هي فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية
بحسب اوضاعها والهيات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها
بانها فياضة لكن لما كانت معدات وانما يجري ما بالقوة فيها اعني في السماء مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله
على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل
تنبيه لوكان المتشبه به واحدا لكان التشبه به في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان
لواحد منها بالاخر بالتشبه لتشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل يريد التنبيه على
كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار الى اقواله الى ان المتشبه في
الجميع شئ واحد وهو العلة الاولى وقد اشار في موضع اخر الى ان كل ذلك قد يكفيه معشوق
يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا
في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لوكان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام
السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا

يعني ح
والا بالقوة اذ فان ترشح الخير عنه

فهذا التنزيه ماخذ الكاتب

معينا وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة
فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على نسبة يحتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه و كلام
احواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبيعتها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون
الوضع في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف
الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل متشبه بالمحيط به على ما سيأتي بيانه و
الشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما
يوجب المتشبه عن التشبه التام لا المخالفة وليس ذلك التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات ضعف
بفلك البروج غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح
بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك
بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فان المتشبه شيء واحد والجواب ان
خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات
الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات
قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الا معرفة ماهياتها التي الفه طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون
سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا
لحركة خاصة والجواب عنه ايضا فالامام ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر
فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز
فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى اي جهة اتفقت فينال الغرض
بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على جهة نفاعة لما استدعى منها الحركة من الوضع والجهة
جعلها على جهة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بجهة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى
ذلك بالحركة ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها

لما تحرك ولزم من الحركة في حصولها
له ذلك جمعت بين الحركة مع

الامران

الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختيار به بل اذا كان الاصل
هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فتتبعه نفع فيجب ان يكون جهة الحركة
كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف
في هذه الحركات وجهاتها تشبه للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا
سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها
ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس
الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات
كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا فينتظم به بقاء الانواع
كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة تمت موضع واعترض له الى طريقان احدهما يختص
بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر تضيف ذلك اتصال نفع الى مستحق وجب
في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا
وكذلك حركة كل فلك انما هي ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول لهؤلاء انه ان امكن ان
يحدث للاجرام السماوية قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان
يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان مسلما لها بخيرية تخصها
والحركة كانت لا تضرها في الوجود وينتفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني اذ اعتبر
فاختارت لا نفع وان كانت العلة المانعة من القول بان تصير حركتها لينتفع الغير استحالة
قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان
لم يمنع هذه الجهة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء
قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما
لاجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الذي الاخس فهذا

قال الشيخ في هذا الموضع وهو اوضح قال الفاضل الشارح المعارضة بان السكون غير وارده لان
الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود وهو استخراجها
كان حاصلا لكل الحركات فكان الكل بالنسبة الى غرضه على السواء اقول ليس مراد الشيخ تجويز
السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يبطل النسبة بل مراده بيان ضعف ما
تمسكوا به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيآتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة
لاجل نفع ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة
الداعية الى الاستيناف واصل الحركة الى التشبه بعضها داعية الى الاستيناف بها بهيئاتها الاستيناف بذلك **قوله**
واذا كان لك وقع الاختلاف ههنا لسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه
بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف لسبب متقدم
على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا
كثيرة وان جاز ان يكون المتشبه الاول واحدا ولاجل تشابه الحركات في انها دورية
هذا اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك
هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان
متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به
غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به والى تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز
لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة
الدورية واجبة لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به
على توجه ما الحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكل المتشبه به
الاقرب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس
هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار
العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني

والغرض كون المتشبه به ح

ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتقدم لا يجب لا مر ثابت فاذن هي للافلاك
ليست تجب لذواتها بل تجب لشيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة تجب لشيء آخر
هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة تجب لشيء آخر لا تجب لذات الفلك فلان يكون
استدارتها التي هي هيئة تابعة لها لسبب شيء آخر اولى زيادة تبصرة الآن ليس لك ان
تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة
قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على
التجدد امرا ان يعوض منه في بدنه انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما
لاح لك سره واضح ضحى فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك ولما يكون هيئة تشبه الخيالات لا
عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة يجب استعداد تلك القوة الجسمانية
وانت عند تلوح المعقولات في نفسك يجب محاكات لها في خيالك يجب استعدادك
وربما ادت الى حركات منه بذلك ثم اذا استثبت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كان فيه
فاستمع قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يحرك تحريكا يا اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا
للكمال الاليق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها بالقياس الى
الجسم لا بالقياس الى المحرك فالكمال الاليق بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريئا عن القوة
لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم
فاذن ههنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك
اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه فالشيخ ذكر في هذا الفصل
انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك
تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة
عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل
فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور

يعني بذلك التشبه في طلب المرام كما يوجد في بر
فراش للوصل تتبع الانفعالات
ح

تكون كمالات ح

الى التعقيد

بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ
الاول لتحريك بدنه لا يتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تتمثل فيها
صورا خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات
تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك ثم شاهده بهذه
الامور الدالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته تجري مجرى
خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة
له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة
حيوانية منبعثة منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور
المتائين ظهر لك سر هو تجرد النفس الفلكية واتضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك
حتى قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وبالغ في الفصل واعلم وههنا قدم كلامه في غايات
افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك
الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من
الكلام لما قبله تنبيه القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة
وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم ليسمى الاول متناهية والاولى
غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي
تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء متعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو
تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه
كما يكون فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقدار اعني تزايد الانفصال فقط يمكن فرض لا نهاية
في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والذي له مقدار كالجسم او عدد
كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظ اما التي الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى

التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون
بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل
واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه
الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة
يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي
زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل
منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون
التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير
متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم
ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان
يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية و
اللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط
ولذلك تمثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية
بحسبها وذكر ان التناهي وغير التناهي يقالان للقوى بهذين الاعتبارين مع انهما
قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم اشارة الحركات التي تفعل حدود
ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ من محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا
بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اذا يزول
كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا
لا كون التي هي مفارقا او متحركا فالآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا
دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات

الفلك

التنزل

والبلوغ

المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليتبيّن به انّ الحركة التي هي علة الزمان وضعية
دورية اعلم انّ القدماء قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا الكون
وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة
لمثبتيه انّ المتحرك الى حدٍّ ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آنٍ ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير
مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي
كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل
زمان بينهما لما مرّ في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا
يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن
وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة
واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما تقع في زمان
كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو
بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس
فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن
ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور بين الموضع المباين لذلك الحد
قال ولك ان اردوا ابدل لفظ المباينة اللامماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة
مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة يستمر
باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حدٍّ ما مقربة الى حدٍّ ما ميلا وتلك العلة هي محصلة وصول المتحرك
الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول وهي الميل
من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا
تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث
فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مرّ فاذن

ربما كان في ذلك الآن بين المتحرك قاطعا منه فتقع بين الحد المذكور صح

بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير
المتن فنقول الشيخ عبّر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا او نقطا والحد اعمّ من النقطة فانّ
كل نقطة حدّ ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا اما الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة
لا الى غاية ما ثم راجعة عنها فانما ينتهي الى حدٍّ ما ترجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط
بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول و
البلوغ لان الحركة المتوجهة الى حدٍّ ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل
هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول بالفعل الا بالفرض وانما ذكر المحرك
الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين
المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما
وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك
الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك
مما لا يقع في الآن ثم اثبت بعد ذلك الآن آنا ثانيا بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا لا قوله لكونه
الآن مفارقا ومحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك الموجب اعني الميل
الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد المذكور لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه
اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا
وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في
جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى
وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان
ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في
ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه عن النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا

لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة
موجودا في الآن الفاصل لكن الا انه الاتصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر
المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد ولان الحجة تتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين لما
يمتنع الاجتماع لذاتيهما لكن لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول
ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين
بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى
وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني
لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدوم
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان
عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانا والثاني يقتضي ان
يكون ان عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفا بان قال
قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان
يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن
حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان
الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين
ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك
الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول
ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول لان الحصول في زمان ما يحتمل الانقسام فنفي الجزء الاول منه
مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان
حصل شيء فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول
موجودا او معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول

ايضا

اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان فاذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل
دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو
حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنات الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون
عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم
فلم لا يجوز ان يقال الا ممات حاصلة في الزمان الحاصل بعد الممات مع انه ليس لزمان الا ممات
طرف غير آن الممات وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول
على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان تحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها
فان تلك الهوية ممتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة
في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من
شانه قبول القسمة لا اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان
ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف
زمان بل يجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول الاجزاء
في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول
على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة
الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه
لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن
الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول
وكالكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه
دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
يكون ذلك الآن طرفه ويتبين من ذلك تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك
صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك

المتقدم

فصادق على نفس الحظ وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير
النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف
الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان ان المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه
لا يمكن ان يكون مبدا زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى
حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي
تحصل في ازمنة دون اطرافها ودائما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنة منتهيها
فيها اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة
في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفا والدليل على ان الشيخ لم يقصد
الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في ان المماسة
وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله
وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود
الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه احدهما او كلاهما وفيما مر الكلام في كل واحد
من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي
بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية لما
فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة
الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك
الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول
له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات
التي للمختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل
دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بغير

المشهورة المذكورة في صدر
هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة
ح

السكون

السكون بين الحركات المختلفة ليستند دون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة
دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلب لا يفتقر الا الى اثبات السكون
المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون
صار مفارقا فان الحركة والمفارقة التي هي الحركة المنسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا
فيها ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة هذه الفائدة متصلة بالفصل
المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات
الآن الثالث ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من يأتي زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة
عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست يقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها
لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وكذا حال المفارقة
والمباينة فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال
ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء
غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان الحجة المشهورة لا يصير
صحيحة ان بدلت لفظ المباينة بالاماسة فغير مناف لقوله هذا لان الحجة في نفسها ضعيفة و
الحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج
الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقع
في تقرير هذه المسألة تذنيب فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية
هي الدورية قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لها لا نهاية لها التي
يكون على اعمال او حركات غير متناهية وبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية

نسخه م

لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا
انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بتلك القوة
جسما من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك جسما اصغر من ذلك الجسم
بتلك القوة فيجب ان يحرك اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب
الآخر متناهيا ايضا هذا حج يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة (قهرا اي بل الآخر)
الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخ اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او
بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا
الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فنقول لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى ان القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا
وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية (بقوة)
لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان
ذلك المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة
بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما
يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم
الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم
منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم
وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني وهما سببان
ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي (نيع)
فرض اللانهاية فيه وذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا
وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض مح واعلم ان هذا البرهان اعم مما اخذ مما استعمله الشيخ
فان

فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون
تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية
مطلقا هف فان القوة الغير المتناهية لو حركت سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان
يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع
هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه تجويز
ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء ح لا يلزم منه انقطاع احديهما مندفع
لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة
على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها
كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد
عليه ههنا ما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها
مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض
تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال و
هذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في
وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود
ويقول انتم انما استدللتم على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت
في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير
المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير
المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة التي وقلة لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما ما لا نهاية

معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان
ذلك ان كل ما يمتد مرتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لامحالة لامتداده
جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما
التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا
يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة
لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه
اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو
غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية للحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها
في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر و
اما الافعال الصادرة عن القوى المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحدا بالوحدة وكانت مستلزمة
زيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى
واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في
هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم تقع بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان
شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالطبع اليه فقدم لذلك ثلث مقدمات اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم
لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك للقوة المحركة مثلا فاذن كبيره وصغيره اذا
فرضا مجردين عن تلك القوة لكانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو
جسم مانعا **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية للجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة
اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة
وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون

[هامش: التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية م]
[هامش: من حيث انه جسم]

ذلك

ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم
وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها
تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يتبين ان التفاوت كما كان
في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة
في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت
القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة مثل تلك وزيادة
وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب
بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزئة بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة
اشارة فنقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لما
فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم
الاكبر اقوى من قوة بعضه لو افرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة حجمه في القدر
يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى ولا يسبب
الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين
واحدة ولكن للشيخ ذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان
اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت هنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل
وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالاجمال
مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل
كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية
فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج اليه ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي
الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة
اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن هنا خلفا لان القوة ليست بواحدة

[هامش: مع ان القوة في الاكبر ايضا اقوى منها في [illegible]]

بل انما لزم للآخر فحيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر لكونهما على نسبة
جسميهما المتناهيين على ما مرّ في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ
يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبيّنه بامتناع صدور قسمي التحريك
عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع
كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعمّ مما في الموضع الذي استعمل فيه فهذا البرهان
الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع
صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالّة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالّة في الاجسام البسيطة
والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعمّ من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة
عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجرامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع
بسايطها على ما تبيّن فيما مرّ وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال
اجراما آلية فاذن كان هذا البرهان اخصّ مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون
الصورة الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل
على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية غير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي
بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان
انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان
القوة المحركة للسماء غير متناهية ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس
بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما النفس واما عقل والنفس المفارقة
اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاول الخروج مما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل فلا احتياج لها الى التحريك
فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كماله موجودا بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة

الدورية

وثبت

الى الفعل وذلك الشيء هو العقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة
الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك
عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية
فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية قد تبين في
الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا
قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنبّه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك
لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدا من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي و
تحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدا بعيدا فهي من حيث
انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدا قريب وبه يحل الاشكال على الفاضل
الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو النفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون
لغير هذه الحركة فاستمع اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن
ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا
الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير
المتناهي على سبيل الوساطة غير التأثير على سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة
فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية
التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة فهي وبه على الجواب بانه يجوز ان يكون
محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في شيء اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة
غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة
لو انفردت بل على انها ينفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي ويفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في
البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة

وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية

وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في
النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات
عنه من غير احتياج الى النفس ونحن لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير
متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود
الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون
كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك
فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال
الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى النفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب
انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما ليس انفعاله
وافعاله اشارة فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية ارادية
على هيئات نفسانية شوقية ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان
تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يكون
غيره هذا بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات
بحسبها من النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة
يحرك تحريكات غير متناهية وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من
اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا الها
تصورات عقلية ولم يخطر ببالهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما
يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب تحرك بذاته وانت ان حققت لم تستنكر ان تقول
ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هو ان يكون الشيء
صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع
فيه قد تبين في زمان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد

فيه نظر

وان

وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكر لاوجه كل واحد من قوليه قد ذكر
القوم زعموا ان الحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجرامها ولزمهم القول بتحركها
بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك
الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك وسائر ما عدا
ذلك الواحد من المحركين يتحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون
المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث كونه حالا
في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصورة المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس
المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم ليتبين احدهما قول المعلم الاول فانهم
يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك
الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق
لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين واستنتاجها والثاني اعترافهم بان للنفوس
السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان
يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة
جسم لما مر فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للحركات
السماوية تصورات عقلية بزعمهم فهي اذن عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم
ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها
ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين
من الشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل
لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة و
الفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة
والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان

قالوا انه لكثرة الحركات الذي هو يحركت [illegible]

يكون عدد اكثيرا وان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه
ان الاشبه والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة
له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت
ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت تركب من هيولى
وصورة فيتضح لك ان المبدا الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدا فيه حيثيتان ليصح
ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق
ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان لا ما هو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا
عما لا ينقسم بغير توسط فالمبدع الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة
ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي بيان ان المبدع الاول لا يمكن
ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان
الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة كما
كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاول لا
لوجود الجسم يكون مولفا من شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يصدر
عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة
للاخرى بل يحتاجان معا الا علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه
او يوجدهما معا فلا يجوز ان يكون علتها القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول
جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد
صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي لحركات الافلاك و
لا شك ان هذا المبدع الاول في سلستها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك
او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة من القوة

تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد وهذا الفصل
يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما ترك بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هنا ليذكر وتنبيها
على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها
والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في
بعض الامور وفي اخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلب
الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا
اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم على الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى
افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان
يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان
لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال
بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك
بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة
ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها
اختلافا فلا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما البسيطة او مركبة والى جزئية
ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي
محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه
مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة
للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا اخر غير
مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي الحامل لكوكب
منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة
وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة

كالقائلين بالمشورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جوّ مشتمل عليها
هو تحت فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باستر جاعها ما عدا الاوج
وما يقابلها عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى
حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين
الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم ايضا على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم
الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المتفحصون للارصاد كبطلميوس الفاضل
اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب
ما تحته وهو فلك الكل المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهره محيط بفلك
اخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل
عن ذلك الممثل او المائل مماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين تسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب
منه حضيضا وفلكا اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس بمحدبه سطحيه على
نقطتين تسمى الابعد منهما عن الارض ذروة والاقرب حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين
اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى
ان اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس بسطوحها
سطوح التداوير على نقط والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا العطارد فلكا اخر خارج المركز ايضا
فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى
بالمدير ويشتمل المدير على الاخر اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل
عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة
وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير
تحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي

فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب
والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتركب حركات الكواكب المحسوسة الطويلة من
هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات الوضعية الموجودة للتداوير
المتحيرة وبعض اختلافات الشمس والقمر والحركة المقتضية لتقارب البعد بين قطبي الفلكين العظيمين
على ما نظن ان ثبت وجود ذلك التقارب حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تحرك بها وقد اشار
الشيخ وغيره من الحكماء المهندسين الى ان عدد الافلاك ينبغي ان يثبت مضاعفا لما سبق لاجل هذه
الحركات الا ان الارا لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في
عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض
موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل التداوير او كوكبا شأنه هو مبدأ حركة
مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكوكب ينتقل حول الارض بسبب
الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك تبصرة انك اذا تاملت
حال القمر في حركاتها المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجه وانه لو كان هناك انخراق لوجد جريان
الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كله هذا هو المطلب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة
لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات
الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق منهم الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان
واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما
تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب
الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية
تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا
لافلاكها فان حكمهما في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا اي غير محسوس

فيما فوق القمر اما القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يتراءى فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقوس
قزح ادا كان ما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة
واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطع فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب
بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب
جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدا
حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون
الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات
ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان
في المياه فان القول بكثرة الحركات المقتضي للكثرة المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان
الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه
اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لا بان يخرق بها اجرام الافلاك والثاني
برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين
وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على
موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في زمانا هذا في اول العقرب والتوز
والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون البعد عن الارض من اوجه الثوري كلا القمر فان
اوجيه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان
والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركة وحده
لم يعرض ذلك لكن الوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك لا الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا وكسرا من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركة وحركة الممثل جميعا
الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلها بمثله من اكثرهما فيبقى الاختلاف
الجهتين ويبقى حركة مركز التداوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان

بلوا

يكون مركز التداوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتها المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد
من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحرك الشمس بحركتها الخاصة
بها قريبا من جزء الى الجهة التي بلي المركز منه الا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على
بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج وكون
ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف ويسمى حركة الحامل بذلك القدر
بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع الدور بعد الاوج عنهما من الجانب
الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض
فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبل الاوج من الجانب الاخر موافاة في استقبال
الشمس وكذلك في التربيع الاخر فان المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين
واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة
المنتهية في زماننا الى اول الحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا
ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير
بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من
الاكثر نقصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل
ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبل اوج الحامل من الجانب
الاخر موافاة المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان
في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين
المتقابلين ويكونان لاجل كون الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان
والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر
وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس لكون

العقرب وكان المدير متحركا بالحامل
على خلاف التوالي قدر سير الشمس فصح

الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب التي فيها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك واكثر
الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم المحصول
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالات بالذات او بالعرض
او بعضها بالذات وبعضها بالعرض قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها على خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا جدا لكن الاستبعاد عندهم
لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك
حركة واحدة تركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي
مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا
ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة تتوسط تلك الجهات على
نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة
واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيط متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكس والحركات المختلفة يكون بالقياس الى محركاتها
الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان
فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون
الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يخف ذلك الا ارتكاب مثل هذا مستبعد فضلا عن محال متعمد
قوله وتعلم انها كلها في نسبة الحركات الشوقية الشبيهة على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان
يقال ما ربما يقال ان الكل منها معشوقة الى ما هو ما فوقه وهذا هو المطلب الثالث وهو مورد كثرة
العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال
القول بان الفلك الكل انما يتحرك شوقا الى الفلك الذي فوقه والقائلون بذلك يجعلون اول الافلاك
فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاحتياج وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات واسنده
الى بعض القدماء وانما عبر عنه الشيخ بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال

هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا
لا متشوقاتها الجودة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس الكل يكون المتشوقة
ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد والذي يسمونه العقل الفعال و
على المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم انها
العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر فمن المحتمل اذ لم يدل على
امتناعه دليل قوله وتعلم انها لم يختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا ولست من طبيعة
واحدة بل هي طبايع شتى فان جميعها كونها تجب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلب
الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع
والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع
منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات
وامتناع قبولها الكون والفساد والاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا
قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا نتوقع منا بيان ذلك اي هو البحث على
توقف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام هي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك هداية
هذا اذا وضعنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر اذا كان شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة
لجسم فلكي لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وحدها للامكان واما الوجود والوجوب
فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبر ما شخص الحاوي
العلة كان مع المحوي امكان لان شخص العلة متقدم في الوجوب والوجود على شخص المعلول فلا يخلو اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء
المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه
واجب لعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل لسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماديات علة لما

والمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل من تحت فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
العقول وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها
المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تع علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن
عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض
الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاوي ومحوي وكانت علية
الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم فقدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع
صدور جسم عن جسم او عما كان في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان امتناع كون
كل جسم حاو علة للمحوي بطريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية
فان سلوك الطريق الخاصة اوضح في الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث
مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا
فان الطبائع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة
بالذات على معلولها كان وجود المع ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المع مع وجود العلة
كان حالة الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة
ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما
عن الاخر فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتحرر
بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى
ولكان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية
ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه
عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في حد ذاته
واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف واعلم ان قولهم الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه
ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده

والمقارن

والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور فيه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك
النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتمسك فيه
وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان
ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء
حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان
المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب
بغيره ولنعد الى المتن فنقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك المتشخص المعين اشارة الى المقدمة
الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وحدها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس
استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير مختص بهذا الوضع لتمهيد الايراد متخصصا وقصد المزيد ايضاح
وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم
الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه
اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبر ما تشخص الحاوي
للعلة كان مع المحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المع ثم عاد الى
استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا وجوبه اي مع وجوب الحاوي
او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه
في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو
ممكن في نفسه واجب لعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل لسبب هف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي
وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبر ما تشخص الحاوي الى قوله تشخص المع تكرار لما قرره اولا والاولى
حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام منتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما
قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يتقرر هناك الا كون المع ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار
عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي في المع فان المحوي ما لم يتحد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا

ملا تنبيه

ولا العدم اعتبار معه ثم انه لو قدر انه فاد ذلك لصار البرهان مع مقتضيا للاستفادة من الاجسام لا
على اصلا لانه يقتضي كون الخلا مع تلك العلة فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا بها
والمع بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل هذا المع عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلا الممتنع
بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المع على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي هما
معا ثم نظم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقرير التالي المتصل
متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط فيه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان التقدم
والتاخير انما وقع عن غفلة الناسخ والله اعلم واما معارضة الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر
متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه
على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه فيعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين
بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن
انفكاك احدهما عن الآخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى
واعظم منه على الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن. لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة
للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه
الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق
ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف
من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفضيه منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة
والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي
ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي من بيان امتناع كون
الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه ان مجرد اللفظ بالشرف
خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك

الا

الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فمعلل بما سياتي وللمعترض ان يستعمل كل شيء في اثبات
ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم
فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاوي ومحوي سواء كان عن واحد او اثنين ولا مع ان
امكان الخلا مع وجود الحاوي قد يوضع ههنا كما يوضع فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا من علة
قبل وجود المحوي فاستمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة لسبق
المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا
بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود المملا الذي
فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا فاما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل يكون مع العلة
بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين تقرر الوهم الى حق لو سلم لك ان علل الاجرام
السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه
سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا
القول بامكان الخلا مع وجود الحاوي المتقدم كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعن قول الشيخ
سواء كان عن واحد او عن اثنين في قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاوي ومحوي
سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تقدير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي
او لزوم عليتهما عن واحد او عن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي
وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه انما
يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وح لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد
وان فسر على ما فسرنا اولا وهو ان يق سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن
مطابقا للمتن وان احتمل كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الاخر لم
يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم
انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدورها عنها بسبب ترتب العقول التي هي شرط

تتوقف تلك الصدرت اعليهما فالحاوى لكونه صادر الجب شرطا اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى و
قال بعضهم انها تستند لا على مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى
والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بالتمام كان اشارة الى المذهبين فان تقدم
الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين ولو رالتنبيه لازالة الوهم ان لو تقدم الحاوى على المحوى المستلزم
لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو
مكان المحوى وعدم وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن
الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم لان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون
متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى فما يكون للعلة لا لما تتفق ان يكون معها والمراد
من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير مقتض
فان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب
ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه لو
فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك وهم وتنبيه
او لعلك تريد فتقول اذا خرج على الاصول التى تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم
يوجد عنه هذا الاخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى
مع الغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوى
ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب
قياسه الى الاخر الذى هو علته وذلك القياس لا يعرض منه امكان الخلاء بوجه وانما يعرض لتحدد الحاوى
باطنه ثم تحدد الحاوى لا يسبق له على المحوى وليس كل ما هو معه فهو بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ومعلولية لم يجب بعدية ولا قبلية وما لم يجب
ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان هذا هو الوهم المذكور
فى الفصل السابق مع زيادة بيان وهو ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن

علة واحدة فقد وجبا عنهما معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علته واجبا فلا يكون
مع وجوب الاخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وح يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذى يتفق
مع مزيد ايضاح وهو غنى عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعا
يجب اعتبارا بنفسهما غير واجبى الوجود فخلو مكانيهما غير واجبى الوجود فاستمع ان هذين اذا اخذ
معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشئ ولا امكان ان لم يملا كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد
فيلزم مع تحدده ان يكون التحدد محيطا بملاء او غير محيط به فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر بيان
ما يناسبه فى اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشارة وهذا القول واخذ بعينه
سواء كان السبب المتقدم للصورة الجسم الحاوى او النفس التى هى العلة لصورته او الجملة اى البرهان
المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون
مبدا لصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع
الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة واى هذه الاشياء يعرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع
تذنيب قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع
نفسك علمت ان الاجسام انما يفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام والتى هى كالية لها
انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا بتوسط الجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى
وصورة حتى يوجد بهما الا فيوجد الجسم فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا للهيوليات
الاجسام ولا الصورها بل لعلها يكون معدة للاجسام لتصورها يحدد عليها او اعراض لها يبين
امتناع كون كل جسم حادث من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة للحاوى و
كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان السريعة فجعل الشيخ
هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهانى ختم الباب بايراد البرهان
العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات
احديها ان الجسم انما ينفعل لصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث

هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان ينفعل بما
لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع
كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص
الشيخ في النمط السابع على ان علم البارئ تعالى صورة في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا
اقول اما تعليل المذكورة فبطلان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد فان الفاعل
يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يكفي والواحد لا يكون
نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا اما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا
كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة
بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصور الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل
واما قول الشيخ نص في النمط السابع على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان
يقول اعتبار كونه فاعلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات
وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار
الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن
صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور يتقوم بمواد الاجسام
كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها
انما يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شيء اتفق
بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جهتها و الشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور
قوامها بذواتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت
خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات
والفعل جميعا لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصورة انما يفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة

الوضع

الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما
مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى
المقدمة الاولى والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها نعني النفوس انما تصدر عنها افعالها
بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم
من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجد بها اولا فيوجد بها الجسم اشارة
الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا للصور
نتيجة وهناك بين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام
اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل
موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي يجعل مادة ما يجاوره بالتسخين
معدة لقبول صورة مواسه تجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض
الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها
وذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين وتبقى
السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات
العقول هداية وتحصيل وقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود
الا واحدا فقط لا يشاركه شيء آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة
وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون مبدءا لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدءا للجسم الا بتوسط فيجب اذن
ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية لا آخر بتوسط ذلك
الواحد والسماويات بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر عقلية مجردة وثبت
فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع
فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية

ثم انه شرع في بيان مراتب للموجودات ومهد لذلک اصولا فذکر انه قد ثبت من استناد السماويات
لا علل جسمانية دفي امتناع کون الواجب في مبدا الا لواحد وامتناع کون ذلک الواحد جسما
او جسمانيا او نفسا الکلام ثلثة احدها ان المع الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر
صادرة عن الواجب بتوسط ذلک الواحد والثالث ان السماويات صادرة عن هذه الجواهر ولا جل
هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل **زيادة تحقيق** وليس يجوز ان ترتب العقليات ترتبها و
يلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لکل جسم سماوي مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي
صح ان يکون الاجرام السماوية يبتدي في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث اخذ
وجودها مازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات في الفصل يشتمل على ثبوت حکم آخر متفرع
على ما تقدم وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان
کانت السماويات مبتدئة بعدها وذلک لان العقول ان انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت
الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمکن ان يستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة
الوجود معها الى عقل الفلک الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بکون العقل الاول علة للفلک الاول
ولا بانقطاع العقول عند الفلک الاخير ولا بالوجوب توالبها في علية الافلاک المتوالية ولا بمساواة
العقول للافلاک في العدد بل جزم بکونها مستمرة مع الافلاک وبانها لا يکون اقل من عدد الافلاک
فان الحکم الجازم فيما عدا ذلک مما لا تصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلک ان اعتراض الفاضل الشارح على
الشيخ بتجويزه ما لم يجزم هو به ضعيف **زيادة تحقيق** فمن الضرورة اذن ان يکون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي
وجرم سماوي اراد ان يبين کيفية صدور الکثرة عن المبدا الاول فبدا بالاشارة الى ان اول کثرة
وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلک لان وجوب صدور الاجرام السماوية
عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي
معا عن جوهر واحد عقلي ولکن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا
يصدر عنه الا واحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق

الذ

غير

الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يکون الصادر عن المبدا الاول شيئا واحدا وعن ذلک الواحد
واحد آخر وهلم جرا حتى لا يمکن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما على الولا
او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات کثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم
بالضرورة لکن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا کانت جهة الصدور واحدة اما اذا تکثرت
جهاته في اعتباراته فقد يصدر عنه اشياء کثيرة غير مترتبة ولذلک حکم بصدور اعراض کثيرة من مقولات
مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لکثرة جهاتها واعتباراتها المنوبة الى تلک الاعراض
ولهذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان عن واحد من حيثيتين وتکثر الجهات
والاعتبارات ممتنع في المبدا الاول لانه واحد من کل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات
مختلفة واعتبارات متکثرة کما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمکن ان يصدر عنه اکثر من واحد
وامکن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع الکثرة من الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال
وبقي ههنا بيان کيفية تکثر الجهات المقتضية لامکان صدور الکثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل
ولنقدم له مقدمة فنقول انا اذا فرضنا مبدا اول وليکن ا وصدر عنه شيء واحد وليکن ب فهو
في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليکن ج وعن ب
وحده شيء وليکن د فيکون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج
وحده شيء وبتوسط ج د معها ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط
ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويکون هذه کلها في ثالثة
المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يکون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جوزنا في هذه المراتب جاز وجود
کثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهکذا امکن ان يصدر اشياء کثيرة في مرتبة واحدة

عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة
للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية تامة فاذن هناك امران
معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لم يفعل شيئا
لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست المهية وحدها
الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست الى وجودها
بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها مع
النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من المهية والوجود بالامكان والوجوب
وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا
اعتبر ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان
ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ الاول واحد منها في اول المراتب وهو الوجود و
ثلاثة في ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له
لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهما الامكان والوجوب
المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما
في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور بعضها
والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان
في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما
حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حاله المستفاد من
مبدئه فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الاول والاخيرتان يشتركان
في انهما حاله في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر
التثنية واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى شرح المتن ونقول قول الشيخ فمن الضرورة ان يكون جوهر

الاول

عقل

عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحوي على جميع الثوابت
كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبهة ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه
لا يبلغ عددا يمكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول وقوله ومعلوم
ان الاثنين انما يلزمان في واحد من حيثيتين ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما كان لكل شئ بهما
انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة
الى استناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور
من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات
اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير فقوله فيكون بما له من عقل الاول الموجب لوجوده وبما
له من حاله عنده مبدأ الى آخره اشارة الى امرين احدهما الفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل
للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول الاول
بالقياس الى مبدئه وهو افضل حاليه المذكورتين التي بهما صار مبدأ العقل آخر وقوله وبما له
من ذاته مبدأ الى آخره اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي صار بهما مبدأ
للفلك دونه ولا معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون
معلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته
اللازمة له الا ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك الشئ واحد كما مر وقوله
وكيف لا وله مهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى المهية والوجود اللذين لم يذكرهما من
قبل وانما ذكرهما هاهنا لكونهما متقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما
الاوصاف المذكورة وقوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدأ الكائن الصوري والامر الاشبه
بالمادة منه مبدأ الكائن المناسب للمادة اي ينبغي ان يستند علية للعقل الذي تحته الى حالة له
بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحته الى حالة التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفاضل
عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل

دلالته

للاول الذي وجب به مبدا الجوهر عقلي وبالآخر مبدا الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للاول
ايضا تفصيل للامرين بهما يصير سببا للصورة ومادة جسميتين لا تفصيل حاله في ذاته لا الى الجهتين
المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدا
الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدا الصورة التي يكون الفلك
بها فلكا بالفعل ولاجل كون المهية والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بعد ما كانت الى
عدمية بالتواد ما وجودية بالصورة ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة
عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في
النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب كان للصورة تقدم بالعلية على
المادة فهذا ما اوردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلا الذين لم يتعمقوا في الاسرار
الحكمة قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكما والتشنيع عليهم و
قد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسط و
المتوسط الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا
و هذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله ان
الوجود منه على الاطلاق فان تسامحوا في تعاليمهم واسندوا الكل منه الى ما يليه كما يسند دونه الى
العلل الاتفاقية والوضعية الى الشروط والى غير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم
والفاضل الشارح نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان
الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول
لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان
يفصل فان الجهة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل في
موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات
وغيرها من رسائله بل جعل عقل الاول الموجب لوجوده مبدا آخر ولعله ذهب في كتاب آخر

الى هذا الفاضل لا ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقل نفسه مبدءين لفلك فعلى ما ذكره ولا منافاة
بينهما كما مر واما الجهة التي ذكرها ان كانت في لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى الشيخ
الجهة في موضع فرست السن الفصحى ، فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة
من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا
عدمية او امورا مشتركة ثبوتية في جميع المهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها
على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف
احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على الت
فليس كما ظنه بل هي ما يقع على ما يتوقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول
الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لما كان الاول علة لها والجواب ان المعلول
الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما هيه صدرت عن الاول بكمالاتها و
يطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شي من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على
المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد
صرح بذلك في التعليقات في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ولكن لا يمتنع ان يكون عن شي واحد ذات
واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
لذاته شي وبمشاركة ذلك اللازم شي فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل
هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان
المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان
ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه
الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء من العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة
في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات

الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا لثبوت
الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدا الكائن الصورى
والاشبه بالمادة مبدا الكائن المناسب للمادة دليلا والذى عوّل عليه فى سائر كتبه ان الاشرف
يمتنع الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفاء واذا رايت الرجل العلمى يقول هذا شريف
وهذا خسيس فاعلم انه خلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمات الخطابية فى
هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين لكن
وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب اسناده الى السبب الاتم لان المعلول
لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ فى سائر كتبه
فى هذا الموضع والافضل يمتنع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق
العقلى البرى عن الامكان لا يمتنع حال غاية فى ذاتها اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يمتنع حال
علته بالقياس الى مبدائها اعنى الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادى يمتنع الحال المناسبة
لها على انه ليس يحتاج فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يحكم انه بذلك
وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره فى كتبه مرارا
بل انما ذكر بعد التمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر
اعتراضات الفاضل الشارح تنحل بما ذكرنا وتنبيه وليس اذا علمنا ان الاختلاف لا يكون الا عن
الاختلاف يجب ان ينعكس حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود مختلف
ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب الكلى لا ينعكس كليا تقرير الوهم ان يقال اذا كانت
الحيثيات المذكورة الموجودة فى العقل سببا لوجود عقل وفلك معا كانت ذلك العقل و
كان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل الى لا نهاية
والتنبيه على فساده بان يقال انا علمنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل
يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان

الموجب

الموجب لا ينعكس كليا والعلة فى ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون مقتضياتها متفقة
فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك
الجوهر العقلى حتى يتم الاجرام السماوية وتنتهى الى جوهر عقلى لا يلزم عنه جرم سماوى لما كان الابداع ايجادا
بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذى اوجده الاول تعالى من غير
توسط آلة ولا شرط وجودى ولا عدمى كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول
الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام
السماوية ليس الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر
اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثانى عن المبدا
الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدا
الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد ذكر كذبه تخصيص الشيخ العقل
الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع بالتحقيق على ما اقر به هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن
لو كان موجد العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر
المعلولات التى لا يستند الى غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة
وجه وهنا يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشىء وباقى الفصل ظ وانما وسمه
بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة
تصور الجميع معا اشارة فيجب ان يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع
ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك فى استواء لزومها ما لم يقترن
بها الصور يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون والفساد من مباديها وبدا بالهيولى
المشتركة للعناصر الاربعة واسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى واليه
تنتهى العقول ويوصف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع
انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب

ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شئ يشتمل على التغير و
الحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تفصيل هذه الاجسام
ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان لكل واحد منها قابلا للتغير و
الحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان
يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك
في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير
في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ لتهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا
في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام اخر كما مر واما
ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة
لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة
علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم
الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول
الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة
المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بالصورة كما مر بيانه في النمط الاول فان
قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة
جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افادة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك
الوجود بحيث تقبل التغير والحركة في حده كما مر قوله واما الصور فيفيض اليها من ذلك العقل و
لكن تختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن
ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدإها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك
العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات
المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تايزمن

التميز

التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فحصلها على استعداد خاص بعد العام الذي
كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات
مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته بذلك الامر
لشئ بعينه اولى من مناسبته لشئ آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى ودوام ذوات الصور ولو
كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ان يكون بحسب اختلاف المؤثرات
فيها وذلك الاختلاف بنسب لا بجميع المواد لنسبة واحدة فلا يجب ان يخص مادة دون مادة الا لامر
آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لابد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة و
مثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة
للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصور الهوائية عليها ويزول الصورة
المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي
جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك
يوجد صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف
هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان يتصل بحشو الفلك
الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام
واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين لهذا العلم يعني الكندي ومن تبعه قالوا ان
الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شئ ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل
نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى البرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا و
لكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان
الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي
يلي النار حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي
ان يكون الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور

بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستحيل له وجود مجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط
ما لم يقترن به صور اخرى فان الابعاد يمتنع وجودها صور اخرى ليسبق الابعاد وان شئت فتامل حال
التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير بحيث يمتنع غيره في الحركة او السكون الا و
قد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان كان
يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون
اخر وهو ان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة تفيض اليها من الاجرام السماوية اما من اربعة اجرام
واما من عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت
نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله تفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب
يوجب الانقسام من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماوية
ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهناك تفيض النفوس
النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات
التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يحصل بشيئين احدهما سبب العناصر من السماويات والثاني
امور منبعثة عن السماويات اما الاول فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة
ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتحلل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب
التحلل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور
المنبعثة من السماويات فكالكيفيات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي بها يصير الافعال
عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة
في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض
كما يشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة
عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون مبادي

طهنا

تحفظها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب
قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة
فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعند
الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من
الافاضات العالية وهذه الجمل وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملك مما اعطيته من
الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية
جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان
ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان
موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى
الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام
التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح
اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان
كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية فجوز
اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام
فالكلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه
والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط
اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل
الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد
فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدا الاول
وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا
نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند

النمط السابع في بيان وجوب بقاء النفوس بعد تجردها عن الابدان وكيفية تقرر المعقولات فيها

نعم والقوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط و الجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو بسبب تعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة و الاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يترتب عن المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله على تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي استناد تلك الاحوال الى غيرها حتى ينتهي الاسباب دفعة او يستند الى ما لا يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه **النمط السابع في التجريد** يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية دخول الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه**

تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى مبدا الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدا ابتدا منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدا الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس

الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها تنتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام البسيطة النوعية من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدا الذي ابتدا منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منتهيا من احد جانبيه الى الهيولى التي ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ومحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في جسم يقوم به بل انما هي ذات الة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون الة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما يتبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت لكن ذات ربط لفظ لما الا انه اثبتت في الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصور العقلية الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات الة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه الة لها لا تضر جوهرها باقيا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا كما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب

لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمّی وهو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره
الشيخ ابو البركات البغدادی واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس
بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذی هو سبب العلاقة فی النمط الثالث الى النفس لان النفس
كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضی
لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة
للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى التی هی ما من شانه ان يتطرق منه الفساد وحفظ ما لذلك
التی لكنه حفظا بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها
كما علمت لا بالآلة ولو عقلت بالآلة لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة
كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى
الحسية والحركية فی طريق الكلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فی طريق النماء والازدياد وليس
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت
ان استثناء عين التالی لا ينتج واذيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه
فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فی نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على انه
له فعلا بنفسه التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا فتسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فی
الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغ عند حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه
يكون فی نسبة الى الاعمى اكثر منها فی نسبة الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار
العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف فی الفصل المتقدم مع
مزيد فائدة وهی ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا

بضيرها فی بقائها فی نفسها ولا فی بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان
الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات
لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر فی النمط الثالث من بيان كون النفس
عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة فی ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية
الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك ارجح منها واحدة
فی هذا الفصل وهی استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلة وتاليها متصلة كلية موجبة هی
قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات
البدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها فی تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال
الشرط يقتضی اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال
التی تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية
قد تكون لسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون لسبب الآلة
الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون لسبب القوة التی بها يكون
اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان فی سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فی سن النمو
بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعنی لسبب التمرن والتجارب
المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير لانه لا يكون احد بصرا ولا لمسا والمراد ههنا الفرق
بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض
هذا الكلال استثناء لنقيض التالی وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات
كلال يعرض للنفس فی تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا تكل هی فی تعقلها بل اما تثبت واما تزيد
وتنمو كما فی سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالی الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ
يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازديادها كمالاتها وهذا الاستثناء ينتج نقيض المقدم
وهو ان تعقلها ليس بالآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفی وهم يمكن ان يعرض

بهذا وهو ان يق لو كان عدم كمال النفس في تعقلها مع كمال الالة دالا على ان تعقلها ليس
بالالة لكان وجود كمالها في تعقلها مع كمال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا الاستثنا
لعين التالى وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشى في صورة معينة يدل على كونه
فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لايدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا
على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو
باق الى اخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف
الحاصل في اخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول
كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد
والانتقاص فيما وراءه ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن
مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان
حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني
فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالقابل
للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام
في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص والظاهر انها
لو كانت منقبضة بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية و
ليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع الكثيرة فغير ما كنى فيه على ما تقرر هنا
مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجج التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكر
في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات
العلمية تكون بخلاف ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا صادقا كان او
كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات زيادة تبصرة تامل
ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا

العلوم

على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالالة الضعيفة اثر القوية يتقى
في جنب اثر فلان يكبه النمرة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا
وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية بأسرها وتشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات
تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريكها في المحركة
والانفعال لا يكون الا عن قاهر يغير طبيعة المنفعل ويمنعه عن العادة فيوهنه والفعل وان كان
مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى
عنها فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقادم
يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز معه القوة عن فعلها او تبطل
كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله وافعال القوة العاقلة
قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر مرارا وتقريره ان قوى العاقلة
قد لا تكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة
وان كانت تعقلها مع انفعالها لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقادم
المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا
كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف
معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية
دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعترض الفاضل الشارح بجواز كون العاقلة تخالف
سائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض قط
لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فان الحكم بان الضعيف
غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشي لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره
بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصرة ما كان فعله بالالة فلم يكن له فعل

خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحاسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكها
بوجه لانها لا آلات لها الا آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك
فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبتنية على قضية واضحة هي ان
كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء
ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا
آلته ولا ادراكه فان الآلات الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها هي قولنا والعاقلة
مدركة لذاتها ولادراكاتها والحجة ما يظن انها الآتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بجواز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها منع بما مر في النمط
السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
والشيخ انما تمثل بالقوى الحاسة التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لا
ف والحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء **زيادة تبصرة** لو كانت القوة العقلية
منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة
وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة
المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته
وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور مدركا
الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام
آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير
الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير
الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو
كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان
من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد

قدم

يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة
مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة
التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللازم اما بيّن بابطال قسم
آخر يصيره المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت
فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة **قوله** لانها انما تتعقل بحصول صورة
المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد
من المنفصلة انما يتبين فساده بها **قوله** وان استأنفت تعقلا بعدما لم يكن فيكون قد حصل
لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها مقترنا اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد
التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل **قوله** ولانها مادية اشارة الى المقدمة
الثالثة وهي كون المادة آلة للمدرك المادية **وقوله** فيلزم ان يكون الحصول لها من صورة المتعقل
من مادته موجودا في مادتها ايضا اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** ولان حصوله متجدد فهو غير
الصورة التي لم تزل لها في مادتها بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتها الآلة
المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور قوله
فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنونة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة
الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة
قوله وقد سبق بيان فساده هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع عنده وذلك يظهر فساد التالي المقتضي
لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة
المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تعقل القوة المتعقلة متعقلة
لا لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها
دائما اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل
دائما او لا يكمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي

التالي م

ملك المتصلة و قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض بعض وقسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المط والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام المهية والاولى ان يكون السواد مثل البياض في تمام المهية لان المناسبة بين السواد والبياض للاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض واما اعود اليه واقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة المهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجرد والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس مساويا لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيح فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية غير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث

ار

هي عرض قائم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها معا والمحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران التي باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق لجواز الحلول بحلول صورتين متحدتي المهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجود ذاتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عاقلة لصفاتها ولوازمها ابدا او غير عاقلة لشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيان الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يكون للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها ولا ما يجب لها بعد مقارنتها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة غير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقارنة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل من شأنه ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس بذاتها عاقلة ولا كمال الكلام في بقائها على كمالها

سن والوجودات حيث عدم الانعدام زائد الاول
مع علمه انه يقول بالتشكيك وان القول الاولي بنحو مما مر

عاقلة بر

الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون
مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب
من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عدنا بالكلام كون الاصل من ذلك هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس
ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول
عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين فهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا
فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا
بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا
فاذن هما امرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس
ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن
اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون
مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحالي من النفس حالة
اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات ❁ والاعراض
وجود اتها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا
جواب عن سؤال يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت
النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها
وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته
واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها
اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه
ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول
حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها

وثباتها

لا قوله فاعلم ... [illegible] ... على بقاء النفس ... المقدم ... عليه
عدم قبول النفس الفساد وعلى تقدير انها اصل ... وعلى تقدير كونها ذات اصل فلا بد ... اللازم عدم قبول الجزء الفساد وهو ... تم
وهوان حر

وثباتها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض
الفاضل الشارح فقال لو كانت للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها كان
الباقي منها هو الهيولى وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وح يجوز ان لا يكون
كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او
غير ذات وضع فالاول باطل لان ذات الوضع لا يكون جزء المالا وضع له والثاني ايضا باطل لانه لا يخلو اما ان
يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها
على ما مر فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان
يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن
فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في
اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها
والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير دون انقطاع علاقتها عن البدن لان
التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر
فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس
عنده مركبة من مادة وصورة وذلك يويد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم
فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لكانت جميع انواع الاعراض ايضا
مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما و
الى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل
مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان
الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا
لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشئ محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان

... انها عاقلة بذاتها ... محل ... تم
الاجسام ... ان ... ولما كان ... في المقدمة الثالثة ... تم
... مقولة ... المقولات ... مركبة من جنس وفصل ... تم

وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وذلك في امكان
الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان
حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه
نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدا لها اي بالذات الحي النفس
فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدا الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه
كان ذلك المبدا مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بزوال حدوث ذلك الامكان
والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة
فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع
ان يكون محلا لفساد ذلك المبدا من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة
شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدا صورة لا من حيث هي موجودة مجردة
وليس الشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت
فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن
لحدوث صورة ما حدوث مبدا لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة
فساد مبدا ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي
وجود جميع علل ذلك المعلول لشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل
يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما من المتقدمين يقع عندهم ان
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو
على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان
كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على
ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون

وان

وان كان على اثر ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك
اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط لما فرغ من اثبات
وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان
يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدا بابطال مذهب فاسد في ذلك كان
مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة
الموجودة فيه عند تعقله اياها وحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتقدمين
يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتج لهم على ذلك هو
وزره في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات
وعقل فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدا والمعاد حسب ما اشترط
في صدر التصنيف ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا لا اخر
وهو ظاهر **زيادة تنبيه** وايضا اذا عقل ا ثم عقل **ب** ايكون كما كان عندما عقل
ا حتى يكون سواء عقل **ب** او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه
ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل ا صار ا فاذا عقل **ب** فان بطل كونه
ا فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم يصر **ب** نقضوا
مذهبهم وان بقي ا وصار مع ذلك **ب** كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد
جميع المعقولات على اختلاف ماهياتها وكثرتها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكره اولا
وهم اخر وتنبيه وهو لا ايضا قد يقولون بان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل
ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان
تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس
فيكون العقل المستفاد وهو لا بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء
دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة

الذات ح

ذلك ح

في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد وحين ما يتصور به قائمة بها فهذا الوهم هو
قولهم ان النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد
محالين اما التجزية في العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات
التي عقلها العقل للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان
هذا الحكم لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله
على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد وحين ما يتصور به قائمة بها
واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل
القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية**
وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن
وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل
زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف اردأ التمر ويبس الضرع
البالي اليابس فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة
من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا
واحدا آخر قول شعري غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول
كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره فقصر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم
صار شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر
يكون موصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض اما بالقوة واما بالفعل او بطريق التركيب
وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا
وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا
فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وسبب

لا انه اتحد بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال

فصار شيئا واحدا

ويتبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر

تحصيل يطنطن عوام المتألهة والمتصوفة حتى اشتغل بذكر الحجة على فساده بقوله فانه ان كان كل واحد
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا
ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث ان كان المعدوم بالرفض ثانيا ومصيرا اياه
وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع
للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد
وامر حصل بعده والاول هو الصائر والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد
الاتحاد ولا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما
ان لا يكون واحد منهما موجودا وهي الاقسام اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين فهما
اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد
الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ خص هذا القسم بابطال التقدير
الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود
يعني القسم الثاني فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير
كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث ان كان بالرفض ثانيا ومصيرا
اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون
الاول بالرفض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا ومصيرا
اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هو والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى
الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثالا
احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله او ما يجري
هذا المجرى **تذنيب** فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية
تقرر شيء في شيء آخر لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بالحالة فان ذلك
هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر

اليقين وانما عبّر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين

تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية مثلاً كما يستفاد صورة السما

من السما وقد يجوز ان يسبق الصورة اولاً الى العاقل ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلاً ثم نجعله [القوة ح]

موجوداً ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان كيفية ارتسام

المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبيّن ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية

على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسّم المعقولات لانها يكون علماً لوجود الاعيان الخارجية

التي هي صورها كتعقل الانسان علماً غيبياً لم يسبقه احد الى ذلك واليه ذهب العقل بعد ذلك ويسمى

علماً فعلياً والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئاً شاهد صورته و

يسمى علماً انفعالياً ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه

كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصوّر لموجود الصورة او غير موجود ما بعد [في الاعيان ح]

في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت

العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته هذه قسمة اخرى

لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان نوع كل صورة معقولة لشي موجود في الاعيان الخارجية

كل تعقل انفعالي او لشي لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب

عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات

ذلك الجوهر من غير خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب

اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته

من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعلياً كما مرّ وحاصلاً من ذاته لا من غيره لما مرّ

واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلاً وفي

وجود الانفعاليات منها ايضاً نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي

كما مرّ في النمط الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل

مابعده

مابعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشيا من حيث وجوبها في سلسلة

الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات

فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول [لذاته و]

الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة

التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها

معلولاتها الواجبة لوجوبها ويعقل سائر الاشيا التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة

المعلولات النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضاً

كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه

وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى اشارة ادراك الاول للاشيا

من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشي مدركاً ومدركاً ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق

الاول ولما بعده من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي [منه و]

متبدد المبادي والمناسب للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما

للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب هيئته فلكونه تارة احساساً وتارة

تخيلاً وتارة توهماً وتارة تعقلاً واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي

لكون المدرك فاعلاً اتم وجوداً من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلاً وايضاً لان هذا مفيد

وجوده وذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المجرد عن المادة اتم [المدرك ح]

وكونه مدركاً من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام

بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلته فان العلة من حيث

هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة معينة انما

يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول واينيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم باينية

العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي وطالما سواه

ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل الى كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل الى ار
كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اياه ادراكها
للاول فبقدر ما يمكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته بشرط
الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقوش ورسوم من طول العقل
لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب
استعداداتها واتصالاتها بذلك العقل وادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال
بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل
من العلم بالشيء الى العلم بما يشاركه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات
وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت
ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات
مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة و
الاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير
لذلك في وحدانية ذاته تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن
معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزم على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا   واحدا ح
بل يكون مشتملا على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة الكثرة لزمه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله الكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة   هي معلولاته م
مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة لها

ولا بغيرها بل هي واحدة وكثرة اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك
اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة
الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر
قول ح   لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وبكون الاول موصوفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم
عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
من ح   انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا عن التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات
ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضائق وغيرها بيانا
شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك
اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته
لذاته ح   لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان يكون كونك محلا لتلك الصورة شرطا في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول

تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير
الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان
الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر
وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا
وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الصور
والجواهر وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه اللائق يستدعي كلاما بسيطا
لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار هاهنا على هذا الايماء اولى

اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا
نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة
العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن
او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا

وعقل الاول له
كان فيه

وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل لان بين كون القمر
في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين في زمان معين من زمان
اول الحالين محدود يعقل ذلك امرا ثابتا قبل كون الكسوف ومعه وبعده ويريد التفرقة بين ادراك
الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل
فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا
يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك
وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا
هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي
ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة نوعية
وتشخص انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معان
لحقته اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس او ما يجري مجراه فان اخذ
تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وان كان الحكم
المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة
واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية
واحكامها كتاليفها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث تتعلق بتلك الطبائع وادرك
الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض
على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة و
المتجددة المتصرمة الى حين بوقت دون وقت كما عليه الوجود وغير مغاير اياها لكن تكون تلك الصورة
بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة

على الجزئيات اى دثره فان منتهاها غير متغيرة بتغيرها كذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلى ونعود الى شرح
الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هى طبايع مجردة
عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء
مع كونه كليا يقينيا غير ظنى ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه فى شخصه اى منسوبة الى مبدا طبيعة النوع
موجودة فى شخصه ذلك لا انها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة فى غيره
والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هى طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اى تتخصص
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا لها لان الجزئى من حيث هو جزئى لا يكون
معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقى كلامه ظاهر اما قوله وهو ان العاقل
لان بين كون القمر فى موضع كذا الخ ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا و
بين كونه فى اول الثور يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت
الذى سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون يعقل ذلك العاقل لهذه الامور
امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان
اول الحالين اعنى كون القمر فى اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بالجارى مجراه
وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد تتغير الصفات
للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير
الامور الى رجع عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول على الواجب
الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة فى الموصوف غير مقتضية
لاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة فى ذاته واما ان
يكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهى تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره
فهذه اربعة اصناف منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة الصفة متقررة
غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة المذكورة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل

قوله ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يبقى هو قادرا
على تحريكه فانسلخ اذن عن صفته ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له
واحدة يلزمها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحالها مثلا لزوما كليا اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك
زيد وعمرو وشجر وحجر دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلقا اوليا بحيث
فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا
على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات
الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذى قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة فى الموصوف
المقتضية لاضافة الى شئ من خارج التى لا تتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت تتغير اضافتها الى
ذلك الشئ وهى كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات ما هى
فعل
تقتضى كون القادر مضافا الى المقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير
غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان
قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات
التى تقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير اولى بل بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى تتعلق الصفة
به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها يتغير الاضافات
الجزئية الوضعية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول
متقررة عارية عن الاضافة ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ
فيصير عالما بان الشئ ايس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بتى تتحقق الاضافة
بحتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالما بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا
تلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة
تحققها لا كما كان فى كونه قادرا له هيئة واحدة تلزمها اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه
من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافته والصفة نفسها فقط

بل وفی الصفة التی یلزمها تلک الاضافة ایضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فی الموصوف المقتضیة

لاضافة الی شیء من خارج التی تتغیر بتغیر ذلک الشیء فی الخارج وهی کالعلم فانه صورة متقررة فی العالم مقتضیة

لاضافة الی معلومه المعین ولا تتغیر بتغیر المعلوم فان العالم بکون زید فی الدار یتغیر علمه بخروجه عن الدار

وذلک لان العلم انما یستلزم الاضافة الی معلومه المعین ولا یتعلق بغیر ذلک المعلوم بعین التعلق

الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الکلی اولا وبسببه بالمقدور الجزئی الذی یقع

تحت ذلک الکلی ثانیا اما العلم فانه اذا تعلق بالکلی فلا یتعلق بالجزئی الذی یقع تحت ذلک الکلی البتة

الا اذا استونف العلم وتجدد فتعلق بذلک الجزئی تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحیوان جسم لا یقتضی نفس

العلم بکون الانسان جسما ما لم یقترن الی ذلک علم آخر وهو العلم بکون الانسان حیوانا فاذن العلم بکون

الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهیئة جدیدة للنفس لها اضافة جدیدة غیر العلم بکون الحیوان

جسما وغیر هیئته تحقق ذلک العلم ویلزم من ذلک ان یختلف حال الموصوف بالصفة التی یکون من هذا الصنف باختلاف

حال الاضافات المتعلقة بها لا فی الاضافات فقط بل وفی نفس تلک الصفة فالیس موضوعا

للتغیر لم یجز ان یعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانی فقد یجوز فی

اضافات بعیدة لا تؤثر فی الذات لما فرغ من احکام الصفات اورد قضیة کلیة وهی ان کل ما لا یکون

موضوعا للتغیر لا یجوز ان تتبدل صفاته المتقررة العاریة عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة

بالاضافة التی تتغیر بتغیر الاضافة ویجوز ان یتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التی لا تتغیر

بتغیر تلک الاضافات ولا محالة یکون ذلک فی اضافات بعیدة لا لازمة له اولیا وثانیا ولا یمکن ان

یکون فی اضافات قریبة لازمة له اولیا وثانیا فان التغیر فیها یقتضی التغیر فی نفس تلک الصفات وح

یصیر تلک الذات موضوعة للتغیر فهذا تقریر کلامه وانما وسم الفصل بالتنبیه للقضیة المذکورة و

بالاشارة لهذا الحکم الکلی واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودیة عندهم فاذا جوزوا التغیر فیها

فلم لا یجوزونه فی الصفات الحقیقیة لیس بوارد لانهم بینوا ان الاضافة التی یجوز تغیرها لیست مما یتعلق

بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فیها بالذات بل بالعرض ومعناه لیس الا وقوع الشیء الذی یلزمه

ان

ان الاضافة عارضة له کالقدرة علی تحریک زید مثلا کانت ما عرضت له الاضافة کالقدرة علی التحریک

مطلقا علی ان وجود الاضافة هو کون الشیء بحیث یعقل له امر بالقیاس الی غیره ولا یکون لذلک الامر

وجود غیر هذا التعقل فلا یحدث من تغیر الغیر تغیر فی الشیء بل یحدث منه تغیر فی الامر المعقول فقط **نکتة**

کونک یمینا وشمالا اضافة محضة وکونک قادرا وعالما هو کونک فی حالة متقررة فی نفسک تتبعها

اضافة لازمة او لاحقة فانت بهاذه حال مضافة لا ذو اضافة محضة اشار الی الصنف الثانی والاضافات

الاربعة وذکر الفرق بینه وبین الصنفین الاخیرین لئلا یلتبس بعضها ببعض وذلک ظاهر **تذنیب**

فالواجب الوجود یجب ان لا یکون علمه بالجزئیات علما زمانیا حتی یدخل فیه الآن والماضی والمستقبل

فیعرض لصفة ذاته ان یتغیر بل یجب ان یکون علمه بالجزئیات علی الوجه المقدس العالی عن الزمان والدهر

هذا الحکم کالنتیجة لما قبله وهو انما حصل من الضیاف قولنا واجب الوجود لیس بموضوع للتغیر علی ما ثبت فی

النمط الرابع الی الحکم الکلی المذکور وهو قولنا کل ما لیس بموضوع للتغیر فلا یجوز ان یتبدل صفاته علی التفصیل

المذکور ثم ان هذا الحکم یوهم مناقضة للقول بان الکل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة یوجب

العلم بالمعلول فذکره دفعا لهذا الوهم انه یجب ان یکون علمه بالجزئیات علی الوجه الکلی الذی لا یتغیر بتغیر الازمنة

واعلم ان هذه السیاقة تشبه سیاقة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام العامة باحکام یعارضها فی الظاهر

وذلک لان الحکم بان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول ان لم یکن کلیا لم یکن ان یحکم باحاطة الواجب بالکل

وان کان کلیا وکان الجزئی المتغیر من جملة معلولاته اوجب ذلک الحکم ان یکون عالما به لا من حیث هو معلول

بانه لا یجوز ان یکون عالما به لامتناع کون الواجب موضوعا للتغیر تخصیص لذلک الکلی بحکم آخر

عارضه فی بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن یجری مجراهم ولا یجوز ان یقع امثال ذلک

فی المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحکام فیها فالصواب ان یؤخذ بیان هذا المطلب من

ماخذ آخر وهو ان یقال العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول ولا یوجب الاحساس به وادراک

الجزئیات المتغیرة من حیث هی متغیرة لا یمکن الا بالآلات الجسمانیة کالحواس وما یجری مجراها والمدرک

بذلک الادراک یکون موضوعا للتغیر لا محالة اما ادراکها علی الوجه الکلی فلا یمکن ان یکون الا

بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول و
كل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه
الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له
بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما
لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول اياها وكان الكلي وما يتعلق منها بالمادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مهيأة لقبول صور
معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها
واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين
تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصارت الصور في جميع ذلك الزمان موجودة
في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في
العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول
شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين
والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك ليظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجده الاول بوسط
او بغير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب

اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام
وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل
هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده
هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول

من غير قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه ليعلم ان النظام الموجود في تلك
الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض
وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا ركلامه ثمة بقوله لا تجد مخلصا الآن طلبت وبدا ركلامه هاهنا
بتقرير المراد اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل و
اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض لها شر ما عند ازدحامات
الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذ كان
الجود المحض مبدا لفيضان الوجود والخير الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود
الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا عن
شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود
الا ان يكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية
لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان تتادى احوالها في حركاتها وسكناتها
واحوال مثل النار وتلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان تتادى احوالها واحوال الامور
التي في العالم الى ان يقع لها خطاء في عقد ضار في المعاد او فرط هيجان غالب عامل من شهوة
او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني غناها او تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات
عارض خطاء وغلبة هيجان وذلك في الاشخاص اقل من الاشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا المعنى معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث
عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية
الشر قبل الخوض فيه فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من
شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه
لا لكمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والنبات والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله و

كالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك و
اذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل
هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده اياها فالشر بالذات هو فقدان الثمار
كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا
من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان
لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق الشر
على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها
ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ما من حيث وجود تلك الامور في انفسها او في صدورها
عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل
من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او
غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى
الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية
حقيقية لا افراد اشخاص معينة واما في انفسها او بالقياس الى الكل فلا شر اصلا ولنعد بعد تقرير
هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو
شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على
ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو
موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة
بها الا ان يكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها
لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا ان يكون بحيث يعرض منها تعويق لبعض اجزاء المركبات بالاحراق

لكن

يكون لا محالة من هذا الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة
والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التصادم المفضي لصيرورة البعض ممنوعا
عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما
الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او تساوي ما ليس بشر فغير موجود
لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على
الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود
الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة
الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا
من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي لسبب قوتيه الحيوانيتين ويضره يعرض ح
في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى
الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تنفك عنها الا
ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض
ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها
قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول
بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفي الحسن
والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة
الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبينون
على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم
ليستدلون بما كون الشر عدما وليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تغيير اللفظ على اصطلاحهم فلا

هو

حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر
لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام في اصل استدلالاتهم تمثيلات
لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية التي الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوه
استعمالاتهم ويخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن
غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات تمثيلي ع
التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير
وهو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من
اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا
ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي تعليل الشر فاذن خوضهم القول في ع
في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة ههنا الى ايراد جوابه فان التحقيق تام كاف فيه وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف
منسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن في بيانه ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال
المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة
البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في بيانها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل
والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان متن هر
جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه من جملة
السلامة ونيل حظ تام من الخيرات الاجلة واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة وكل واحد
من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة
وافرة لما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بحسبها سعيدا او شقيا
ثلث نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى
الاجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى

اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما في الاجل وذلك
يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم
بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي
هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المفضية ... الى الاكثر
للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه
النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغائيتين او في القبح والمرض الغائيين او
في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك
لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجي بيانه وهو معنى واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة
الاذى في الآخرة يعني هو عرضة التي وعرضة للشي اذا كان منتصبا لشي لا يتعرض ذلك الشي لغيره وباقي
عباراته واضحة تنبيه. لا يقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك
انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان
تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب
المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على
عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان
يريد لو تقرر كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اي قاطعة
والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد
ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما انما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة
اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شي فساكتبها
للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه
او لعلك تقول هلا امكن ان يبرا القسم الثاني من لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان ان هر
يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه

في العلم ع

[illegible]

ماليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات التي
فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان التام قد جعلت غير التام وغير التام وترك وجود هذا القسم وهو
على صفة المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك
تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
وهو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها
بد ولا من وقوع ما يتبعها واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم
اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا
في الاسباب التي يثبت فتنتفع في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر
ان عارض واحد مقتضى التخويف والاكتساب ركب الخطايا وانى بالجناية وجب التصديق لاجل الوضع
العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر
ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت
الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل
ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك
على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي
جمع عليها ارتيادا للمصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق
فليلتفت للواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر
تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع
سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل
هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بما
يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى
قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها

الردية

الردية الآلة فيها لكنها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب
جسماني وارد على البدن المحشور من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك
ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر اي انه اثابة
على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يعتقده
اهل الظاهر ليس مما لا يجوز في قواعد الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان
ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي
واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص — وجوب ن
والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين
ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه
ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور
وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين
المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يوردون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب
على الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة و
المعصية حسنان اذ فيهما تنبيههم للطاعة وتبعيدهم عن المعصية وتعذيب العاصين منه عدل حسن
والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة
على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل ويعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك
المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور
ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر فاذن — في المنطق ح
بناء احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه — بيان ح

مبني على وجوب التخويف فكانه يق ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يق ان كان القدر فلم التخويف
ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على
قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه بتشبيه
قولهم بل الجواب الصحيح ان يق لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل والقول
على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها
المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا موثر
في الوجود الا الله تع والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله لان فعل الانسان مستند
عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن
وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ و
هو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف
اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر بقطع التعليل على الاطلاق
ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما
صرح به بل تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من الشرايع حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم **النمط الثامن في البهجة والسعادة** البهجة
السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال
من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية
وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس
الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المطعومات والمنكوحات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن
من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد عنهما مراعاة للحشمة
فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ

عندهم م

يريد م

الوهمية م

بالانعام

على حر

بالانعام يصيبون موضعه اثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه واثروا غيرهم على انفسهم مسرعين
الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت
ومفاجات العطب عند مناجزة الاقران المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد منهم ممتطيا ظهر الخطر
لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة هي
مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد
كثيرا ما يقتنص على الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على انفسها
وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم
من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والعدد
العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة
هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة
لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى
من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما يؤثر على لذات
يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه مما يؤثر ايضا عليها ومنها ان الكرام
يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة
الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية
الحاصلة بتحمل آلام الجوع والعطش وتلقي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها
كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة وللمؤثر لذيذ
فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية
على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي
هي انعام من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والام الحنونة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها
من تصور سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة

فيه م

الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها
تتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتى تذنيب فلا ينبغى لنا ان نستمع
لا قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذى
يقول هذا فيجب ان يبصر ويتق له يا مسكين لعل الحال التى للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من
حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها القائلون بان السعادة
هى اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم
ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم
اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره فى الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح فى هذا الفصل
بالرد عليهم باثبات تلك السعادة فلذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال
الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجرى مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة
بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كاليهما فى الماهية تنبيه ان اللذة
هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمى ان السعادة
بالمعنى الذى يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لا بها فذكر
ان اللذة هى ادراك ونيل لا الادراك فقط فقد شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما
لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشى قد يكون لحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا لحصول ذاته
واللذة لا تتم لحصول ما يساوى اللذيذ بل انما تتم لحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على
الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقد ان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم
الاسم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم
يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ
للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشى قد يكون كمالا وخيرا بالقياس

الى شى وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته
عند المدرك لا فى نفس الامر والكمال والخير ههنا اعنى المقيسين الى غيرهما حصول شى لما من شانه
ان يكون ذلك الشى له اى حصول شى يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشى
والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضى لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشى فهو بذلك الاعتبار
فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه
يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشى قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون
جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما
ذكره هذا اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ولذلك عدل
الشيخ عنه لا ما ذكره فى هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ امر
وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما فى اللذة
فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة ليست بلذات مع انها موجودات واما فى
الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر والخير باللذة او بما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع
التعريف الى قولنا اللذة هى ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر ده بحصول
ما للشى من شانه ان يكون له امكان القاف به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق
ان تصور ماهية اللذة والالم بديهى غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ يغنى عن ايراد
الاجوبة لهذه الشكوك والوجه فى ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه فى باب الادراك
بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشى الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعوم الملائم و
الملبس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق
وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم
ذوى العقول فى ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى الذى
لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنسوبة الى القوى الثلث التى تتعلق الافعال الارادية بها

اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله فى الخير العقلى تارة وباعتبار فالحق وتارة باعتبار
فالجميل ان الحق خير عنده كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عنده كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والخيرات
التى تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهى التى تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى
اما العقلى الصرف فلا تختلف البتة وكل خير بالقياس الى شىء فهو الكمال الذى يختص به ويحوه باستعداده
الاول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شىء هو الكمال الخاص الذى يقصده
ذلك الشىء باستعداده الاول والشىء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشىء موثرا
بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده
الاول ففايدته ان الذى قد يكون له استعداد ان احدهما يطرء على الآخر ولا يكون الذى يحوه ذلك
الذى باستعداده الثانى خيرا بالقياس اليه لذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارى
كالانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرء عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب
الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس اليه لذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح
ذهب فى هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد ويكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر وهم وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى
وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ من تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة
بشيئين احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلق فى هذا النمط مبنى عليه
وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى يناسب مبلغه
مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان
حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب
يجد عند التوب الى الحالة الطبيعية معافصة غير خفى التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يقال
وصب الشىء اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا اى دائما والتوب الرجوع الى الشىء بعد الذهاب

عنه والمعافصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة و
هو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة
هو ان الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس
عن احساسها والتنبيه على الثاني مع التجدد المقتضى للادراك لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد يحصل
فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهارا شائقا وليس ذلك طاعنا فيما
سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير كان الفصل الاول
مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق
بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال
الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه لو هم فان
الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول
تنبيه اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غنائنا عما سلف عنه اذا لطف فى فهمه زدنا فقلنا ان اللذة
هى ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن فارغا سالما امكن ان
لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا ايعاف الطعام
اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته ويتاذى بتاخرها هو الآن يكرهه عاف
الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض
المذكورة عليه معه وهو ان يقع ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل
سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق
المريض عن الالتذاذ بالحلاوة وتوابعه ظاهر تنبيه وذلك قد يحضر السبب المولم ويكون ويكون القوة
الدراكة ساقطة كما فى قرب الموت خر المرضى او معوقة كما فى الخدر فلا يتالم به فاذا انتعشت القوة
او زال العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ
عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا تحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه

انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا
وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا (مقابل الذوق)
يقع عنها مانع الاحتراز مثال الاول حال العنين فلقد لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب
الانتقام عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب
الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك
لان مورد المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بامر شانه
ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون
مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل
على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ومقابله المقاساة والشيخ استعمل
لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي
تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات
وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة
عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم
ونحوهما وكمال الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب
عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر
العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل
فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتديا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية
ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي
يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني وان الادراك العقلي خالص الى الكنه عن
الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت

فبالاشد

الذي خ

عند خ

كما في النوم فانه انما يتكيف بكيفية الحلاوة ماخوذة من الصور المخزونة في الخيال ولا مادة هناك ولهذا يجب في المنام من رأى امرأة باشرها قدس الله سره

القوة خ

فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة
وكذلك نسبة الادراكين يريد اثبات اللذة العقلية وبيان انها اكمل مرتبة وهذا البحث من مهمات
مطالب هذا النمط وتقريرها ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال فهي ما يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به
اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما
يتعلق بالقوة الشهوية وهو تكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة من مادة حاملة
هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ
النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق
بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى ما حل بالمغضوب
عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره وقس عليه
ذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات
بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيع فان
تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المرتبة اعني الوجود كله تمثلا
يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه
تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك
لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم انه اذا قايسنا
بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر
كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس
لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن
الشوب والحسي كله مشوب واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك

خارج خ

لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات
بالحواس محصورة في اجناس قليلة فان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين
للمختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد
لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية
اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة
كنسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود
والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض
للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض
وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحد ومن كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع
على وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نتوقف باللذة ولا ندري اي
ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم
ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتغيير لانه ليس بلغوي
فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية
ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة
التي تصفونها فلو كانت الادراكات لنفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول ما يعد
حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير
التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها
مما يناسبها ونقضوا منه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف باللذة
وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا ان المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك
الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة

الا ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار
مستغرقها مانعا عن الشعور بتلك اللذات

معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك
مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم اللذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا
يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع
الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل
معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بتذاكرها على تلك الدنيا وما فيها
فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم
تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم لحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب
ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق
الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم لحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق
الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى
حصولها ولا تتألم لحصول الجهل المضاد لها مدركة في حل ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل
راجع الينا لا الى المعقولات موجودة فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال
النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم يقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم
يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها
لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيات تلحق النفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون
كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل
تلك اللذة الموصوفة هو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة
لكمالات النفس الناشئة التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها
لحصول شعبه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان
من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان

يعني ان النفس اذا ادركت المعقولات وما يليها من حيث
هي كمال لها وجب ان تلتذ بها وانتفاء الالتذاذ بسبب فقدان
بعض هذه القيود ... [illegible]

[illegible]

لسبب غواش غريبة فيزول فلا يدوم بها التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء ونقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون اما لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود امور مضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها زوايل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فهي ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه كالجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي يكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيآت مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الزوال وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوه وتختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأدى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين عما القي اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم ان يكتسب الكمال فلانها اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بامور منعها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له

فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم بالاكتساب النظري القاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بحق عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة لجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها حتى يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته وجدان ما ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها واما الذي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول اليه لما ادركته فانها لا محالة تفقده بعد الموت ما رجته وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الاعلى وحصل لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيآت البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتعاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا

اعلم ان ادراك المنافي في المدرك مقابل لكمال القوة ...

الشيخ نور

انتهى

وكخيب ... ورجت ...

وإذا قد تمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذه اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس
العقلي وانما يحققه من هو اهل له والفطنة غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي هي على الفطرة
ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات
غشيها غاش شائق لا يعرف سببها واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة
ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه
اياه لم يقنع الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقتنع بما بلغه الغرض فهذه حال
لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس
بالعقائد المنافية للحق ولم تفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة
الصلبة يقال جسأت يده بالكسرة اي صلبت وغشيها اي غطيها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا
مبرحا اي لشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود
من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب
الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف
عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا خلصوا من البدن وصلوا الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا
يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا
او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
لما فرغ من بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والى هيئة المعاد اراد ان يبين حال النفوس
الخالية من الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها
تفنى لان النفوس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها والخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن
الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة يقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها غير منفكة
لخلوها من اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاوة فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا
المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك

قالوا انها تبقى

وكانت مما لا يدرك الا بآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا
تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول
بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار الشيخ اليه في كتاب المبدأ والمعاد
وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان
هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى منها
فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون تعلقهم لشوقهم الى البدن ببعض الابدان
التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان
انسية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير
هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان
التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير
شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا
الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان
تعلق النفس به لا بالبدن وهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا ميلي الى التطويل لاوردته بعبارته و
الشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
ولي في اكثر هذه المواضع نظر **قوله** واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل
مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة وكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل
كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون
عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فيتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن
بما تجده في مواضع اخرى لنا وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما انه
لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني
يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها ابدان كان للبدن المتناسخ

نفسان احدیهما المستنسخة والثانیة الحادثة معه فکان للحیوان الواحد نفسان وهذا محال لان النفس
هی التی تدبر البدن وتتصرف فیه وکل حیوان یشعر بان له ذاتا واحدة یدبر بدنه ویتصرف فیه فان کان هناک
نفس اخری لا یشعر الحیوان بها ولا بذاتها ولا یتصرف فی البدن فلا یکون له علاقة مع ذلک
البدن فلا یکون نفسا له هف والحجة الثانیة ان یقال النفس المستنسخة اما ان یتصل بالبدن الثانی
حال فساد البدن الاول او یتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت فی تلک الحال
فاما ان یکون البدن الثانی قد حدث فی تلک الحالة او یکون قد حدث قبله فان کان قد حدث
فی تلک الحالة فاما ان یکون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة فی جمیع الاوقات متساویة
او یکون عدد النفوس اکثر او یکون اقل وعلی التقدیر الاول یجب ان یتصل بکل فاسد بدن یکون بازائه
او وجب ایضا ان یکون عدد الکائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا
عن ان یکونا واجبین وعلی التقدیر الثانی تکون النفوس المجتمعة علی الابدان واحدا اما متشابهة فی استحقاق
الاتصال به او مختلفة والاول یقتضی اما اتصال الکل به فیکون لبدن واحد نفوس کثیرة وقد مر
بطلانه واما ان یتدافع ویتمانع فیبقی الکل غیر متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها
متصلة هف والثانی یقتضی اتصال البعض وبقاء البعض غیر متصل ویعود المحذور وعلی التقدیر الثالث
لا یخلو اما ان یتصل نفس واحدة بابدان اکثر من واحد حتی یکون حیوان واحد هو بعینه غیره وهذا محال
او یبقی بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ایضا محال او یتصل ببعض النفوس بعض الابدان
ویحدث للبعض الآخر نفوس اخر ویلزم منه محالان احدهما اتصال تلک النفوس ببعض تلک الابدان
دون بعض من غیر اولویة وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة فذلک البدن
لا یخلو اما ان یکون ذا نفس اخری او لا یکون وعلی الاول اتصال نفسین ببدن واحد وعلی الثانی
وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز
کونه معطلا فی زمان یقتضی جواز ذلک فی سائر الازمنة ولا یحتاج الی القول بالتناسخ والیضا لا یخلو اما
اما ان یکون اتصالها ببدن موقوفا علی حدوث مزاج مستعد او لم یکن ویلزم علی الاول حدوث

نفس

یلزم م

اشارة الی ما لزم من اجتماع النفوس الی
بدن واحد وزیادته الکل ای

عشق و عشق شیفته شدن
از غایت دوستی گفتن

ال م

من حیث انه یشتمل من الخیال کانه فیه وهو واصل الیه
ومن حیث انه غائب من حسه غائب عنه شیء

نفس اخری مع حدوث ذلک المزاج ویعود المحالات المذکورة وعلی الثانی تخصیص اتصالها بزمان
دون زمان مع تساوی الازمنة بالنسبة الیه وهو ترجیح وهیهنا قد تمت الحجج الثانیة والتناسخ اشار الی
هذه الاقسام بقوله ثم ابطل هذا یعنی البرهان الثانی وان الاصول المقتضیة للمحالات اللازمة
المذکورة بقوله واستغنی بالجدة فی مواضع اخر له اشارة اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته
لانه اشد الاشیاء ادراکا لاشد الاشیاء کمالا والذی هو بری عن طبیعة الامکان والعدم وهما
منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو
الحرکة الی تتمیم هذا الابتهاج اذا کانت الصورة متمثلة من وجه کما یتمثل فی الخیال غیر متمثلة من وجه
کما یتفق ان لا یکون متمثلة فی الحس حتی یکون تمام التمثل الحسی للامر الحسیة فکل مشتاق فانه قد نال شیئا
وفاته شیء واما العشق فمعنی آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غیره او لم یعشق و
ولکنه لیس لا یعشق من غیره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشیاء کثیرة غیره لما فرغ من بیان احوال
النفوس فی المعاد وقد تقرر فیما مضی ان وقوع اللذة علی ما یطلق علیه معا ما لیس بالتساوی اراد
ان یبین ترتیب الجواهر العاقلة فی ذلک فذکر انها مرتبة فی خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالی
وانما ترک لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها علی الواجب الاول وما یلیه لیس بمتعارف
عند الجمهور وانما کان الاول اجل مبتهج بشیء لان کماله هو الکمال الحقیقی لا غیر وادراکه هو الادراک
التام فقط فعلی القاعدة المذکورة یکون ابتهاجه بذاته اکمل الابتهاجات علی الاطلاق واعلم ان
کل خیر مؤثر وادراک المؤثر من حیث هو مؤثر له حب والحب اذا افرط یسمی عشقا وکلما کان الادراک
اتم والمدرک اشد خیریة کان العشق اشد والادراک التام لا یکون الا مع الوصول التام
فالعشق التام لا یکون الا مع الوصول التام ویکون ذلک علی ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن
العشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هی المعشوقة ثم لما کان الشوق عنده من لوازم
العشق ذکره بالتبعیة اصدهما بالاقراع الی الشوق ایضا وذکر انه الحرکة الی تتمیم هذا الابتهاج ولا یتصور
ذلک الا اذا کان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقیقی للاول تعالی لحصول
معناه هناک فانه الخیر المطلق وادراکه لذاته اتم الادراکات ولم یتحاش عن اطلاق هذا اللفظ

لما کان الادراک الکامل موجبا للحب الکلی اذا افرط یکون
عشقا ثبت العشق للاول لان کماله اکمل وادراکه اتم فیکون
منزها عن الافراط ولا شوق له لانه منزه عن الغیبة والطلب منه

عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق و
نزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ومن غير
كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره لحب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان
هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان
ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر وللمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فان
يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه هو غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك
فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا و
لما كان الكمال وادراكه موجودين للاول حكموا بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به و
بذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين
من خلص اوليائه القدسيين شوق هذه المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها
لبراءتها عن القوة وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم
ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان
اذى لذيذا وقد يحاكي مثل الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة
فربما حيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل
بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل
احوالها ان يكون هي عاشقة مشتاقة لا يخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه
هي المرتبة الثالثة وهي المرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان
وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وحبب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق
كان اذى لذيذا والاذى يحصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول
اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر
ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا
عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يتميز بينهما لتعاقبهما

الذي هو

فيتخيلها

فيتخيلها معا وههنا متحدان والباقي ظاهر ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين
جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل
لرقابها المنكوسة واما المرتبتان الباقيتان وهما مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة
والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب ما ذهابها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة تنبيه فاذا نظرت
في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال
وشوقا اراديا او طبيعيا لذلك فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية فهذه جملة
وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق
للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان يبنيه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك
اجمالا واحال التفصيل الى العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاول والثانية لجميع انواع
الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك
الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ
رسالة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشرح في
هذا النمط لاحوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور
العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه
علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات
يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها
الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن
نقصها عليك الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه
والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم
الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانها قد خلعت تلك الجلابيب

عنها

وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يجل عن ادراكه الاوهام
ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز
من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال واكمال يظهر من
اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور
يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يتوقعها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها
من يقف عليها ويتوقعها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان و
ابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان
كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث اي اتى به على ولاية وفلان يسرد الحديث اذا
كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم
والبسل فلانا اذا اسلمه للهلكة او رهنه والبسل المنع والحبس وقيل البسل الحلال قال الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي تذكر فيها صفات تختص مجموعها بشيء
اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما
الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف
الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام
وبابسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم
من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول
كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لا
ينال الا تشافيا ويطلع بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب
وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ
بحله ولا يشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين لا يجريان في امثالهم

چون اندر رسم ... که بر شنوده گوش تو رسد قصه سلامان و ابسال بدانکه سلامان مثلیست که از برای تو زده اند و ابسال مثلیست که از برای درجه تو زده اند اندر معرفت و اگر تو از اهل حکمتی باید که سر این رمز بگشائی ... ترجمه

وحكاياتهم

وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر
قصة وذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور
بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر واثقل الآخر لشهرته
بالشرارة حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا
لا اذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير
مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك
كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه بل ذكر
انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك
في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث تطابق لاحوال العارفين فاذن
حل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وهي لعله تكون
مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم انا اقول قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان
منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر
ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره جميع الاقاليم وكان للملك يريد ابنا
يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان
وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو لبعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى الفجور وال
الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء البحر
وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فيها فاطلع بها عليهما ورق لهما و
اعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق
كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا
ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رسخ له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان
وابسال كل منهما بيد صاحبه والقيا انفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف

لعل المراد بابسال وسلامان العالم العارف والعاشق الصادق وبابسال المعشوق ومعشوق وعشاق عند الوحدة الحقة اذا بلغ الى درجة الكمال لا فرق بينهما بين صار العاشق المعشوق والمحب المحبوب وهذا لا يبطل الاتحاد والحلول المحالين المتعينين بنحو آخر عشقه ذوقه عرفان اشراقي بنبأ على ذلك خبر المخبر الصادق صلوات الله وسلامه عليه وآله من احب شيئا حشر معه وكذلك والادعية الواردة في الخبر المشهور واحاديث النبوية والوصوية والولوية صلوات الله وسلامه عليهم وحالاتهم في مناجاتهم وعباداتهم عليهم الصلاة والسلام شواهد على ذلك ولا تحتمل امثال هذه المطالب التي ليس ازيد من هذه الاشارة وهذا القدر الكافي الرمز المامور من شيخ الحكمة شكر الله سعيه ورحمه كاف لاهل الذوق والوجدان والبصيرة احسن التامل ولا تخلط الاطراف

جمله معشوق است وعاشق پرده‌ای

على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان فرفع الملك الحكيم في امره وقال الحكيم اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة فاراه الحكيم صورة الزهرة فشغفته حبا وبقيت معه ابدا فتسلى عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واتخذ للملك ودا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانية الى العربية وهذه قصة ظهر فيها انها من موضوعات عوام الحكايات بكلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاض من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتالفهما وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى العجوز تعلق غير النفس المتعينة بها وبعد مفارقتها وهربهما الى البحر ذهابهما وراء الموت انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالها مدة مرور الزمان عليهما لك وتعذيبهما بالشوق مع كونهما متلاقيين بقارب ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما النفس فلثبت بعثها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وهيهنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية فهي وقعت الى بعد عشرين سنة من اتمام هذا الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها

هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام فدخل ابسال عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اختك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لان اشاركك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدره الى صدرها فارتاب ابسال لذلك وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر عليه واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع ابسال الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه رمق وحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها فاغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم فمات وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا فاغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم

والطائع بشهم ما سقوا اخاه ودرجوا هذا ما اشتمل عليه هذه القصة وتأويله ان سلامان مثل النفس
الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت
ترقي الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة
شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا
لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكتها القوة العملية المسماة
بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس
الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مطالب حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية
التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض
العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها
الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبير ما في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن
ولذلك سماه باول ذي قرنين فانه لقب لمن يملك الخافقين ورفض الجيش اياه انقطاع القوى الحسية
الخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملا الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن
الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده
اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها
في تدبير البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية
الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال
النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس
استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزال
الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التأويل
مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤكد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالة في القضاء والقدر قصة سلامان
وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امراة سلامان

حتى اعوض عنها هذا ما اتضح لي من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب
تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات
من القيام والصيام يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق
نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشيء يبتدي باعراض
عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب
الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغل عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها
ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهي عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد
والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة
فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد
في الاشخاص على الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات
الثنائية تكون ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض
تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف
تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في
الدنيا لاجرة ياخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة
والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق
لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع
الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما
اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف في الزهد
والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد
غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ
اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها

اجتماعات الثنائية ثلثة
الزهد مع العبادة الزهد مع المعرفة
العبادة مع المعرفة
واجتماعات الثلاثية واحدة
الزهد مع العبادة والمعرفة

متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا
من الحق الى ما سواه تكبرا على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهمته الى ان يكون
مباديها الارادية وعزائمه الشهوية والغضبية وغيرهما والقوى النفسانية الخيالية والوهمية تنجر بالتعويد
جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى
ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة
المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من القوى منخرطة معه في سلك التوجه
الى ذلك الجانب **اشارة** لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة
آخر من بني نوعه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه
بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة
وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها
من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي و
الشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم
ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد
النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها
فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم
لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب
في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق
بها على طريقة الحكماء لانه متفرع عليها واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان
لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من
اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش
تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ

كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة
وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه
الى الاجتماع المؤدي الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو
هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور
على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية
وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء
الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين و
يقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور
منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق
الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية
او فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة
والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة
ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع
عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع
والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا
تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على
مجازاتهم والخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي و
الشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامة قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة
فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون

عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجريها فاذن يجب ان يكون النبي

داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف

بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد بقوانين

شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه

قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات

والازمنة وهو المط وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لمتبعي الشرع الى هذا النفع العظيم

الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعده واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر

الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر

الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات

جنابا تبهرك عجايبه اي يغلبك ويدهشك ثم اقم اي اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك

الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى

شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو ممتنع وان عنيتم به انه وجب على الله تع كما يقوله المعتزلة

فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو تع مبدا لكل

خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا بط لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان

الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل

الله غير لايق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما

مر في النمط العاشر ويمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتميز بين الخير والشر عقلي

فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه

مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب

على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل النفس المتشاقة الى الدنيا مع فواتها

عنها وبزعمكم ان نسيان العاصي للمعصية يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول

فبان نقول اسناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه

المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليلهم بعض

الاسنان مثلا بصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح

التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس

الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل لكم

مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قوله وفعله كما مر والمعجزات الخاصة

بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم

واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي

هي آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع

فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها ونسيان

الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ

من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يحل النظام

المؤدي الى اصلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من

السياسة تحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل

على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق

الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة

شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه والمرهوب عنه هو الداعي وفيه

المط ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية والمطلوب دونه لما ذكر غرض

العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب

اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس

اليه احديهما للنفس خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية للنفس والبدن جميعا وهي حركة في طلب القربة.

اليه والشيخ عبّر عن الاول بالارادة وعن الثانى بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان
بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا
لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله
ولا يوثر شيئا على عرفانه اى لا يوثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق موثر على عرفانه لان العرفان
ليس بموثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجى وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال
بالثانى وكل ما هو موثر وليس بموثر لذاته فهو موثر لاجل غيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق
موثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يوثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يوثر
نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يوثر
شيئا عليه الا الحق الذى هو فقط موثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق
عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما تقدم وهو ان عبادة العارف
رياضة لقواه ليجرّها لاجناب الحق فان جر القوى لاجناب الحق ليس هو الحق ذاته فلم اراده ليس
ان العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات
بل انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا الحكم من حيث ملاحظة العارف
نفسه بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة
لا الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجتماع الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس
الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى
الحق فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارف
يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته ولتكميل النفس وهى طبقات ثلث مرتبة اشار الشيخ الى
الاول بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير نظر لان
يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقى الفصل يدل على فساده ثم ان الشيخ اشار الى كون
غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة فى الثواب ورهبة من العقاب.

ويبين ف وكون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اى ان كانت الرغبة والرهبة
المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعى
الى العبادة لحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او
الخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا
شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم
ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل
الا فى الممكنات قال والشيخ ايضا برهن فى اول النمط الساد س ان كل من يريد شيئا فلا بد وان
يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان
كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما
بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا يتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به
المريد وهو ما ادعاه المعترض ولكن نقول انها يتعلق بالله لا لشئ غيره ايضا واقول فى بيانه الارادة
المتعلقة بالفعل المريد يقتضى امكان المراد واكمال المريد لا التعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه
مستكملا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات اشارة المستحل
توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات
المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس
الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات
اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك
من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها
فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الآخرة
منها شبعة فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه
واخراه الا الى لذات قبقبة وذبذبة والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف

اللذة الحق وولي وجهه سمتها مترجما على هذا الماخوذ من رشده الاضده وان كان ما يتوخاه

بكده مبتذولا الكسب وعده المخرج الناقة طريق افرجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلقة

والولد مخدج والكون المشتاق وحنكته السن واحكته اي الحكمة التجارب فهو محنك ومحنك

وازورعنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اي

اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي

ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلعم من وقي شر لقلقه

وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في

العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر

غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان

نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتنبه للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية

بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يكون ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية

بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يتعلق يده بما يليه سواء كان ما اتفق به مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على

زهد غير العارف زهد من كره فهو مع كونه في صورة الزهد داخل في الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان الشيء

شيئا ليستعجل اضعافه اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنها نسبة تمحيته الذبارة والصعوة فان

قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة ممن ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعبير البليغ في تخصيص

لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه

بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن

حين ذكر امكان تعلق النفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم ويتمتعون بهذه السعادة

بالسعادة التي تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة

وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق

العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو

مريد اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر

مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها

التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا

الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم

وهي المبدا القريب من الحركة ومبداها التصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدا الاول الفائض آثاره

على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون

نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قول الائمة الهادين

الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة

مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار والعقد المذكورين صرح بانها

رغبة في الاعتصام بالعروة التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدا حركة السر الى العالم القدسي

وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية

الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى

بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة المسماة بالارادة الجازمة

ههنا ارادية لكنها ليست حيوانية فلها من المبادي المذكورة الاول وهي ما عبر عنه بالاستبصار او

العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما

لا تتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس

الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست جسمانية والفاضل الشارح اورد في هذا الفصل

اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة لكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة**

ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلث اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن

الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم الى التوهمات

المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر

للتنبيه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة
ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس
الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين
عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق دون سلطان الشهوة سنن
الايثار طريقة والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمائل بالكسر
الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة
وانا اذكر قبل الخوض في تفسيره ماهية الرياضة فنقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات
لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدا الادراكات
والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة
تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة و
بسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمهما فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك
الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي
والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات
والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان
تصير متمرنة على طاعته منقادة في خدمته تأتمر بامره وتنتهي بنهيه كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال
مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء
احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة
وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات
في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض
العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضة العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات
السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم ممن يريدون

وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق
الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة
فهي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم مبتدئين من
اجل اصنافها ومنتهين عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى
من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد
وحصول ذلك الامر مشروط بزوال المانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا
الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض تنحية ما دون الحق عن سنن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية
والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي
ويتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف
السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الحق اللطيف لا يكون الا بتلطيفه
ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة وان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة
للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ من ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى
كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب
الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين
عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر
ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب
الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما
قال عز من قائل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض
الثاني انها ايضا رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه لجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب
الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة
تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق

احدهما مر

الدواعي مر

هو مر

التي

فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى وح يكون الالحان
مستخدمة لها ووجه اعانتها بالوعظ انما يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها
على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت
النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ
يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس
ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه
زكيا فان ذلك شهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية
تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة
على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد
يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها الى الرجوع
في القبول وشدته تفيدها هيئة تعدها الى الامتناع عن القبول ولذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في
النفس تناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء تستعملونها في معالجات
الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى
وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى التصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان
نفس الكلام الواعظ يستعمل في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع
بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون
اي التوجه التام بالمبادرة
معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستيلاء المفرطين
وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة
تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى
حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى حيواني ونفساني والنفساني هو الذي مبدأه مشاكلة
نفس العاشق للنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن

نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب
العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق
العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها
على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك
وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى
معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه
من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات فقد
مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من
اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض عنّ الشيء
اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض
في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وانما هو يحصل
بعد حصول كمال الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد اصطلحوا
في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان
اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف
على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه
الى جناب القدس يتذكر من امره امر فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء اوغل اي صار سريعا وامعن
فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد في بعض النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل
ولمح اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي قام به والمعنى ان الاتصال
بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل
اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فينتبه جليسه لاستيفازه

عن وزاره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستوفزه غاشية ويهدى للتلبيس فيه على واستعمل بمعنى
والسكينة الوقار واستوفز فى قعدته اى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن والستوفزة الخوف و
ما يشبهه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر
العظيم اذا عافص الانسان بغتة نقد يستوفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متاهبة له
فتهزم دفعة واما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستيفاز لان النفس قد تتاهب
لتلقيه اذ هى متوقعة لعوده والعارف يكره نفسه الاستيفاز المذكور لاستنكافه عن الراى بالكمال
فلذلك يوثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب
له وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها
صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا وفى بعض النسخ بدل قوله
ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وفده سكينة وفد فلان على الامير اذا اورد رسولا اليه فهو
وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة
وشهابا بينا اى واضحا وفى بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اى مع الحق
الاول واسفا اى متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى
هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر او هو ظاعن مقيم تغلغل الماء فى الشجر
اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الاتصال
والاسف حالة الانقلاب فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة
الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن لا غيره اشارة
ولعله الى هذا الحد انما تتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء وفى بعض النسخ
انما يتسنى له اى يتفتح ويتسهل عليه فيتسناه اى فتحه وسهله اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة
فلا يتوقف امره الا مشية بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح
له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون عرج عروجا اى ارتقى وعرج عليه تعريجا

اى اقام وعرج اليه وانعرج اى مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة فى الارتقاء واما بمعنى الميل
والانعطاف وحف واحتف حوله اى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا
عبر الرياضة الى النيل صار سره مراة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه
لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا يق در اللبن وغيره اى
انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها بوصوله الى المطلوب الذى
هو اتصاله بالحق وانما صار سره لخالى عن ما سوى الحق كمراة مجلوة بالرياضة محاذى بها شطر الحق
بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما نالها من اثر الحق فكان
له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهج بالحق وكان بعد فى مقام التردد بين الجانبين
اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة
لا من حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول هذه اخر درجات الوصول التام ويليها درجات
السلوك فيه وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد على ما سياتى وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى
الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافى
ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وبيانه ان
اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لاحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة
التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هى متنقشة بالحق متزينة بزينة حصلت
لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق التفات بالنفس
وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد
واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة
المتوجه فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا اخر ما فى الكتاب
وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة
فلها مبدا ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدا والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى

لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتدا و توسط و انتها و الجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الاثنة

تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التى ذكر فيها اول الاتصال المستتر بالوقت

وتمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض و استواره بحيث يزول معه الاستواء مشتمل على مراتب

بداية السلوك والثلثة التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة و تكرر

ذلك حتى يلتبس اثر الحصول بانتفاء الحصول و استواره بحيث يحصل متى شاء مشتمل على مراتب

وسط والثلثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم الكسبة و استواره مع عدم

الرياضة و ثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى **اشارة** الالتفات الى ما تنزه عنه

شغل و الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز و التبجح بزينة اللذات من حيث هى اللذات وان كانت بالحق

تيه و الاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك و انتهى الى درجة الوصول

اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس اليه فبدا بالزهد الذى هو

تنزه عما يشغل عن الحق و ذكر انه ايضا شغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعنى ما سوى الحق شغل

فان الزهد موقوف على ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التى هى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة

ليتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك و ذكر ايضا انه عجز فقال و الاعتداد

بما هو طوع من النفس عجز اى اعتداد النفس بما طوعها عجز فان العبادة ايضا موقوفة على ما بها يحترز

عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن

التنبيه على نقصان ما قبلها و ذكر ان الابتهاج بالحصول لذات المبتهج من حيث هو لذاته و ان كان

ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه و حيرة فانه يقتضى تردد امن جانب الى جانب يقابله وقد استعير

للهداية من التحير فقال و التبجح بزينة اللذات من حيث هى اللذات و ان كان بالحق تيه فان الوقوف

فى هذه الدرجة من السلوك ايضا مما دى الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك

بالوصول الذى ذكره فى اخر المراتب فقال و الاقبال بالكلية على الحق خلاص و هناك ظهر ايضا

معنى قولهم المخلصون على خطر عظيم **اشارة** العرفان مبتدى من تفريق و نفض و ترك

و رفض ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتة الى الواحد ثم وقوف

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل و اقول فى تقريره انه مشهور بين اهل

الذوق ان التكميل الانسانى يكون بشيئين تخلية و تحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية

و تقوية الاول سلبى و الاخر ايجابى و ربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحدة منها درجات اما

درجات التزكية فهى التى مر ذكرها و قد رتبها الشيخ فى هذا الفصل فى اربع مراتب تفريق و نفض و ترك

و رفض فالتفريق مبالغة فى الفرق و هو فصل بين شيئين لا يرجح لاحدهما على الاخر و منه فرق الشعر و

النفض تحريك الشىء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب و الترك تخلية و قطع

عن شىء و الرفض ترك مع اهمال و عدم مبالاة فالعرفان مبتدى من تفريق بين ذات العارف و

بين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل و الالتفات اليها عن ذاته تكميلا

لها بالتجرد عما سوى الحق و الاتصال به ثم ترك لتوخى الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية و هذه درجات

التزكية و اما التحلية و هى التى سيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها

بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة

بجميع المقدورات و كل علم مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه شىء من الموجودات و كل ارادة مستغرقة

فى ارادته التى يمتنع ان يتابى عليها شىء من الممكنات بل كل وجود و كل كمال وجود فهو صادر عنه فائض

من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر و سمعه الذى به يسمع و قدرته التى بها يفعل و علمه الذى به يعلم

و وجوده الذى به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة و هذا معنى قوله العرفان ممعن

فى جمع صفات هى صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات

و ما يجرى مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى المبدا الواحد فان علمه الذاتى هو بعينه قدرته

الذاتية و هى بعينها ارادته و كذلك سائرها و اذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات و لا

ذات موضوعة للصفات بل الكل شىء واحد كما قال عز و جل انما الله اله واحد فهو هو لا شىء غيره و هذا

معنى قوله منتة الى الواحد و هناك لا يبقى واصف و لا موصوف و لا سالك و لا سلوك و لا عارف

طلبکار خدا را منزل از ره دورتر باشد
بدریا چون رسد سیل از ره آغاز سفر باشد

ولا موجود وهو مقام الوقوف **تنبيه** من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست أقل
من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف
المقال عنها غير الخيال ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة
ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف
فهو لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لأنه يريد مع الحق
شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وإن كان بالحق أما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب
لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو
الخائض لجة الوصول أي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالأمور الوجودية التي هي
النعوت الإلهية وهي ليست بأقل من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الأمور الخلقية التي تعود
إلى الأوصاف العدمية وذلك لأن الإلهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية
ولهذا أشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات
ربي الآية فإن الارتقاء في تلك الدرجات سلوك إلى الله وفي هذه سلوك في الله ومنتهى السلوك
بالفناء في التوحيد واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لأن العبارات موضوعة للمعاني
التي يتصورها أهل اللغات ثم يخصصونها ثم يتذاكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما أما التي لا يصل إليها
إلا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلا عن أن يعبر عنها
بعبارة وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام والموهومات لا تدرك بالخيال والمتخيلات
لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين
فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما
ذكره الشيخ وإنما استثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر وهو
أن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد يتراءى في خيالاتهم أمور

كالحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير
من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق
وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما
فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم تقول رجل هش بش أي طلق الوجه
طيب وبسام أي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية أي
أشباه وهي من الاشتقاق من لفظ سواء وزنه فعافلة أو ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل
ظاهر وهذان الوصفان أعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر لأن الخلق واحد يستمر بالرحمة
وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء والية أشار عز
من قائل ورضوان من الله أكبر ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف
له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه بسره
إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو حركة سره قبل الوصول فأما عند الوصول فإما شغل له بالحق عن كل
وإما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أهش خلق الله ببهجته الهمس
الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه أيضا
شغله وأزعجه فانزعج أي قلعه من مكانه فانقلع وتاح له أي قدر وفي رواية باح أي ظهر تقول باح لسره
أي أظهره والمعنى أن للعارف أحوالا لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان
ذلك أثرا أضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الأحوال يكون في أوقات توجه سره إلى الحق
إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحق أو قدر له حجاب إما من جهة نفسه كما يرد عليها
ما يزيل استعداده للوصول أو من جهة حركة سره كما أن يتأمل ويتذكر فيعرض له الالتفات إلى ما هو غير
الحق وبالجملة لا يتم بسبب أحد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك التبرم
من كل وارد وغير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه وأما عند الوصول وإلى آن آخر
فلا يكون كذلك لأنه عند الوصول لا يخلو من أحد الأمرين أحدهما أن يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال

بشش خرم کنز
تبجیل بزرگ داشتن عزیز
خامل افتاده بی نام
نبیه بزرگوار و مشهور کنز
به بزرگی کنز

تسویه راست کردن و تمام کردن
و تمام آفریدن و برابر کردن کنز

تیح تقدیر کرده شدن

دوی آواز کردن گوش و مگس
و غیر آن کنز
جری راندن و روان شدن آب
و مثل آن کنز
حفیف آواز ذلت و بال و باز کردن
اسب در رفتار کنز
بوح آشکار کردن راز کنز

بالحق على الالتفات لا غيره اما لقصوره او لشدة الاشتغال ح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن
كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا يميل
الامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق ولا مانعة عن الانصراف فلانه يكون ح اشد التوجه
بوجه الحق فيلتقي ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق
ناصح لا بعنف معير فاذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا
يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص والتحسس ... التي اي كثرت خيره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه
وغيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهم
بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يحسس
لا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه
على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد لولده وذلك الشفقة على جميع
خلق الله واذا اعظم المعروف فربما يستره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا
عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع
وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب
وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق الكرم
يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة
او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو
الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف
بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على
حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف التقشف والترف بل ربما آثر
التقشف وكذلك عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار

الزينة وايثار الطيب من كل شيء

ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة واحب من كل شيء عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما
يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى
واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف
بحسب وقتين التقشف رثاثة الحال اذا الوحشة والشعث او الفقر فغيره واصابه تقشف والمتقشف الذي
يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترفه النعمة اي الطعمة وهو تفعل من التفل اي غير متطيب وصغى
اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درره والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد
اي طلب مع اختلاف في مجي وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها
حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه
مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبيل
العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبة الى الامر القدسي **تنبيه** والعارف ربما
ذهل فيما يصار به اليه فيغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا تكليف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف
حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي اكتسب والمراد ان العارف ربما
ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال
بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن
يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين
والغافلين والصبيان والذين في حكم المكلفين **اشارة** جل جناب الحق عن ان يكون شريعة
لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل و
عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له الشريعة مورد
الشاربة واشمأز عنه اي تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى
ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فان الناس اعداء ما جهلوا ولان
هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له

يجب الفطرة **النمط العاشر في اسرار الآيات** يريد ان يبيّن في هذا النمط الوجه في صدور
الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير
ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة**
اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من
مذاهب الطبيعة المشهورة يقال رزأت الشيء اي انقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية
وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا للارتياضة على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات
الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح اي
سهّل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد
المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها
الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثلها في غير حالته بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة الامساك
عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار
ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه
الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين اذ ازاله للاستبعاد واشار الى وجود سببه في
الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب
الامراض الحادة وغيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما يتغذى به اعني المواد الردية
وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر
الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في
مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه**
اليس قد بان لك ان الهيات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيات الى قوى بدنية كما قد
تصعد من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما
يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية فنبه بذا

الفصل على الامساك عن القوت الكائن من العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان
لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيات تعرض
لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها
التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال
عن الجهة المولّى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل
الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض ايضا لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة
ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف
ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض
المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة السبب في كون العرفان مقتضيا
للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية
اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاس بين
الامساك الوجداني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف
والوجدان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الآخر
النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي يتصرف
فيها الغاذية والشيخ بيّن ان الوجدان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور
يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات
البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات
وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب
حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع
تعادل الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها

اشد والوفان يخص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس فاذن الوفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد لها سببا سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجي بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان مستقلا به كما يعرض له عند خوف او حزن او تعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاستعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا القوى واصل الرحمة المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعتراه والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت من اولية معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدا القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة اولانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لازديادها بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له ويحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقتدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك تبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة

هذه خاصة اخرى اشرف من المذكورين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقتان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا مانع منه الا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصورة المتمثلة في المبادي المفارقة لا لزوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم تنبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح من ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة كعلاقة نفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر راي جزئي واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان الجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا

القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين

احدیها ان صور الجزئیات الکائنة مرتسمة فی المبادی العالیة قبل کونها والثانیة ان للنفس
الانسانیة ان ترتسم بما هو مرتسم فیها والمقدمة الاولی قد تبینت فیما مر والشیخ اعادها فی هذا
الفصل فقول قد علمت فیما سلف ان الجزئیات منقوشة فی العالم العقلی نقش علی وجه کلی اشارة
الی ارتسام الجزئیات علی الوجه الکلی فی العقول وقوله ثم نبهت ان الاجرام السماویة الی قوله فی العالم
العنصری اشارة الی اثبات من وجود نفوس سماویة منطبعة فی موادها من کونها ذوات ادراکات
جزئیة مبادی لحرکاتها ولما تقرر من کون العلم بالعلة واللازم غیر منفک عن العلم بالمعلول والازم
فان جمیع ذلک یدل علی جواز ارتسام الکائنات الجزئیة باسرها التی هی معلولات الحرکات الفلکیة
ولوازمها فی النفوس الفلکیة الا ان ذلک یقتضی کون الکلیات العقلیة مرتسمة فی شیء والجزئیات
الحسیة مرتسمة فی شیء آخر وذلک مما یقتضه رای المشائین ثم انه اشار بقوله ثم ان کان ما
یلوح من ضرب من النظر الی قوله لتطابق رای جزئی واخر کلی الا الرای المخالف لرای المشائین و
هو اثبات نفوس ناطقة مدرکة للکلیات والجزئیات معا للافلاک فانه قول بارتسامهما معا
فی شیء واحد وهذا الکلام قضیة شرطیة ولفظ کان فی قوله ثم ان کان ناقصة وما یلوح اسمها وما
بعده الی قوله کالا متعلق به وخبرها وقوله صار للاجرام السماویة زیادة معنی فی ذلک تالی
القضیة ومعناه ان ارتسام الجزئیات فی المبادی علی تقدیر کون الافلاک ذوات نفوس ناطقة
یکون اتم وذلک لتطابق رایین عندها احدهما کلی واخر جزئی فانهما یستلزمان النتیجة کما فی الذهن الانسانی
ولفظ مستور یورد فی بعض النسخ بالرفع علی انه صفة لضرب من النظر ویورد فی بعضها بالنصب علی انه
حال من الهاء التی هی ضمیر المفعول فی قوله یلوح وهو الصحیح لان الموصوف بالاستتار هو الحکم بوجود تلک
النفوس الذی ذکره الشیخ فی مواضع انه سر لا النظر المودی الی ذلک الحکم وقوله ان لها بعد العقول
المفارقة نفوس ناطقة بدل من قوله ما یلوح وانما جعل هذه المسئلة من الحکمة المتعالیة لان حکمة المشائین
حکمة بحثیة صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالکشف والذوق فالحکمة المشتملة علیها متعالیة
بالقیاس الی الاولی ثم ان الشیخ لما فرغ من تقریر ما اشار الیه اجتمع من ذلک بقوله فیجتمع لک مما نبهنا علیه

لا قوله اشاره بالوقت الی الحاصل من رای المشائین وبقوله والنقشان معا الی ما اقتضاه رایه
وفی بعض النسخ او النقشان معا وهو الاظهر ای وفی العالم النفسانی اما نقشا واحدا علی هیئة جزئیة
بحسب الرای الاول والنقشان معا بحسب الرای الثانی اشارة ولنفسک ان ینتقش بنقش
ذلک العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلک فلا تستنکرن ان یکون بعض الغیب
ینتقش فیها من عالمه ولا زیدنک استبصارا اقول هذا الفصل مشتمل علی تقریر المقدمة الثانیة التی ذکرناها
فی الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغیب فی النفس الانسانیة مشروطا بشرطین
وجودی هو حصول الاستعداد وعدمی هو زوال المانع الحائل لان قابلیة النفس اما تتم بهذین
الشرطین والفعل الصادر عن الفاعل التام انما یجب عند وجود قابل قد تمت قابلیته فاذن
ارتسام الغیب فی النفس الانسانیة واجب عند حصول هذین الشرطین لکن البحث عن هذین
الشرطین یستدعی تفصیلا فالشیخ نبه علی ذلک بعد هذا الحکم الاجمالی فی عدة فصول تنبیه
القوی النفسانیة متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعکس واذا
تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فیکاد لا یسمع ولا یری وبالعکس فاذا انجذب
الحس الباطن الی الحس الظاهر امال العقل آلته فانبتت دون حرکته الفکریة التی یفتقر فیها کثیرا الی
آلته وعرض ایضا شیء آخر وهو ان النفس ایضا تنجذب الی جهة الحرکة القویة فتخلی عن افعالها الاخر
لها بالاستبداد واذا استمکنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس
الظاهرة ایضا ولم یتأد عنها الی النفس ما یعتد به الموعود فی الفصل السابق مبنی علی مقدمات منها
ما ذکره فی هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعیلها یمنعها عن الاشتغال بغیر تلک
الافاعیل وهو المراد من قوله القوی النفسانیة متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة
ثم بالحس الباطن والظاهر ولما کان تعلق المطلوب بالمثال الاخیر اکثر اعاده لتذکر احکامه وبدأ
باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الی الحس الظاهر امال العقل
آلته ای جعل الانجذاب الفکر الذی هو آلة العقل فی حرکته العقلیة ممیلا للعقل نحو الظاهر منبتا

کما قال رفع الله قدره والثانیة ان للنفس الانسانیة ان ترتسم بما هو مرتسم فیها

الفصل ح

وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانكدار العقل اليه

منقطعا دون ملك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ اضل العقل الذي اي اضل سلوكه
سبيل الحركة تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر
استحالة الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام
عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت
النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال
خار الرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها والباقي
ظاهر **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد
وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم
المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وفي انتقال
النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة
سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او
ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه مقدمة اخرى وهي
تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه
وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع
حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وتبقى
تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقل الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة
مع زوال السبب كبقاء صورته الحاصلة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه
الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذي
يكون من سبب داخل فمحتاج لما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يحكم الشيخ في هذا الفصل
بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى
محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك

قد

قد تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك ودونها مما يجري بين المرايا المتقابلة
يريد اقامة الدلالة على الارتسام الخيالي من السبب الداخل وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون
من المرضى مثلا والذين غلبت عليهم المرة السوداء على مزاجهم الاصلي تمر بعيد في الاصحاء ليست
بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة
في قوة باطنة من شأنها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها
فيه ليس بسبب مادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة
في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة
القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور
الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا
اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك بهذه الصور في الحس المشترك كما كانت
هي اياه تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي تنتقش ما يتعلق بالخيال والوهم
من تلك الصور الواقعة فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه انعكاس
الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح ان مشاهدة ما لا يكون موجودا
في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين
العقلية كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان
حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبتزه عن الخيال بزا او
يغصبه عنه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال مستغرقا فيه بالعينية
فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة
لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط
التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة هذا ارتسام الصور في الحس المشترك
من السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك

ولما لم يكن ذلك داما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم
الى مانع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور
الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه ينتزع عن المتخيلة اي يسلبه عنه سلباً و
يغصبه غصبا والى مانع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات
فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا المفكرة والمتخيلة على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه
عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان المفكرة والمتخيلة عن الاعتمال والاعتمال هو العمل
مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا انكسر احد الشاغلين
على ما سياتي في باقي الفصل خلا الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك
مشاهدة دافعا اعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش
امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير
من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس
الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا
ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل اليه بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء
المتصرفة فيه الطالبة للراحة من الحركات الاخر انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال
نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها اشتغالا على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس
انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة تشاغل عن ثم ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك
كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش
المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة ما يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها
احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد
الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر فيه ظاهر غني عن
الاستدلال وسكون الشاغل الآخر فيكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل ايضاح

في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المتعبة
للاعيا فتنجذب النفس اليها لشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها
لتبعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير
البدن فهي تنجذب بالطبع لكونها الالية والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض
للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض
يكون مشتغلا بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان
في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت
الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف
احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين معنا
ظاهر وهذه الحالة اعني وجود الة المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك
لا يكون احد الشاغلين ساكنا تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت
النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضل اكثر
فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن
مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى لما فرغ عن ارتسام الصور في الحس المشترك اثبات ح
من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان ارتسامها كيفية ح
من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها
كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب
ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس
ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها

غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض

النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى

تصحيفا لها واما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها

بتوسط ما يناسبها بالمحاكيات لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة تشغلها عن افعالها

الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات قليلا

بحيث لا يعارضها المتخيل في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على

الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كان اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة

فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد و

كلما كانت اضعف كان بالعكس وذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغل عن

فعل اخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها

عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما

يقربها اليها اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون

للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل فانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال المرض

ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو

آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس

نقش انبعث التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحة

او وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه معاون للنفس

عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال ترجح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك

تكون للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس فجاءة وسانح اي جرى والترجح التباعد والمعنى

ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة فتخلص فيها

من استعمال التخيل فيرسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل

في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احدهما

النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته

اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس

عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد

امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح من كلاله وكان الوارد امرا غريبا متنبها

ينبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل

التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب

النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب

المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف

هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك

الى جهته فرسم فيه ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صادفة مثل ما قد يفعله النوم

في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هاتفا او غير ذلك

وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة مثال الاثر النازل

الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلعم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال الاستيلاء

الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من

مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم

الفاسد وتمكنهم المنحرف الضعيف وانما يفعل في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة

القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة

فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او جاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط اي مستهتف

به اي صائح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون

في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم

واستماع كلام من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية
او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب
جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين
به في انتقالات الفكر مستنتجين للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي
مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الا اذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما لقوة من
معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل
وذلك صارف عن التلدد والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس
ايضا ذلك **ش** محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها
الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر
وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجين للحدود الوسطى او
مستليين للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخيرة لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا
انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات
الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما
يقتضيه التعقل والفكر في الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها
اي يقلقها ويحركها لشدة كل سانح من خارج او باطن الا اذا الانتقال او تضبط اي الا ان الى ح
تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت
التخيل على ما تريده ومنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في ارائهم
وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد اي الالتفات يمينا وشمالا
وعن التردد اي الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى
اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاعدت
عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض

التلدد الالتفات الى الشمال واليمين متردداً
التردد الذهاب قداماً ووراءً

ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي
اشارة فالاثار الروحانية السانحة للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا
يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال
يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته
وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما
جليا وقد يكون النفس بها معنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس
انما يعرض لك ذلك في هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط
فكرك في ذكرك وربما انفلت عنه الى اشياء تخيلية تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتقصير
عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى اخر وربما اقتنص ما اضلّه مهمه
الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل **ش** للاثار الروحانية السانحة
للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتساماتها وشدتها وقد ذكر الشيخ
منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون
النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة القلب ويكون معنية بها فيحفظه ولا يزول عنها ثم
ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الاثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يستقر
الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن
ذلك **تذنيب** فما كان من الاثر الذي فيه مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا
كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تعبير او تأويل وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته
وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات فالوحي
تأويل والحلم الى تعبير **ش** الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات لان الانتقال التخيلي لا ينضبط لتناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك
يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين و

عن الذهن ح
الكلام ح
بالقياس ح

باقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلب **اشارة**
انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية
للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من
الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث
فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه به ضبطا حتى يبنوا عليه
تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او
مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء
تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اختيار
لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش
اقرب وبقبول الاحاديث المختلفة اجدر كالبله والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب
في الكلام المختلط والايهام بمسيس الجن وكل ما فيه تحيير ودهش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك   بجن ر
الطلب ثم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي
وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءٍ شيءٍ للبصر   اي يروى م
مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة ش يلهث اي التنفس الحثيث العدو والمسرع ولهث
الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة و
ارتعش اي ارعد والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي
تلألأ ولمع وتمور مورا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب الاكثار
الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير
وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمة
معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا اديرت
بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي

المستدير

المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر
حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي ترقرق
كالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور كالماء
الذي يتموج تموجا شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه
باقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول
بالجري مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها و
الشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا
لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار
ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك
تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة به
وطابت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرباه رباءه
منها وذلك من اجل الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما
شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق
التفصيل ش لو تربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه
استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا
اخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار
تكاد ان تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس   او استسقى لهم فسقوا صح
فسقوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان
او السيل او الطوفان او خشع لبعضهم سبع ولم ينفر عنه طائر او مثل ذلك مما لا ياخذ في
طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي
ان اقص بعضها عليك ش لما فرغ عن بيان الايات الثلث المشهورة التي تنسب وغيرهم من الكبار   الى العارفين م

اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة قد ذكرنا في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المعنيات وغير مناسب لهذا الموضع

تذكرة وتنبيه

اليس قد بان لك ان النفس الناطقة علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق اخر وعلمت ان هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعل وهم مثله والجذع على قرار وتبع اوهام الناس تغير مزاج تدرجا او دفعة او ابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها وتكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت بمبدا جميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى نفوس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها. التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة في تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان الماشي على جذع يزلق اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلق اذا كان على قرار من الارض والثاني ان من توهم الان ان قد تغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر وتحلل

قد يبلغ ح د

ليست ح

وما يتبعها ح

العقد العقائد والاعتقادات من الظنون والاوهام وسائر الادراكات

قوى ح

توهم ح

هذا التنبيه حتى انها يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة تتجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفوس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر الاجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام بمبادي جميع ما ذكره في الفصل المتقدم اعني تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كمحبة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان تصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها او لها ولو كان بالاثر فينبغي ان يذكر انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست بباردة وانما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوى حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فيؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا كانت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بسبب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف ماهية اعظم من تاثيرات الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والغم والسرور جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات على تجويز ان يكون لبدن ما قوى يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من ذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل اقول هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد تقدم كلام الشيخ فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب و

الذات ح

فان الشعاع ...

شحذت ح

واقول ح

ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا
الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية
انما هي تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والاولى بها الاكتفاء بالبلوغ في بيان الدعوى المذكورة اشارة
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية يصير للنفس الشخصية
بشخصيتها وتحصل لمزاج وتحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل
للاولياء الابرار لما ثبتت وجود قوة لبعض الانفس اعني القوة التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة
وجب اسنادها الى علة تخص بها ذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان
يكون عين ما تشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا عارضا اما حاصلا بالكسب
فان الاقسام هذه لا غير ولو تقرر كلامه ان يقول هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الا
المنسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها الشخص الذي يصير النفس معه
نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طار وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ
انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع
انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية
تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره
الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا
رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او ذو كرامة من الاولياء وتزيده تزكية نفسه في هذا المعنى
زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر
فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه الغلواء
الغلو الشأو والغاية والامد والمنتهى وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب
الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله اشارة الاصابة بالعين
تكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدا فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما استبعد

سماها

القدم

من يعرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلا جرما او منفذا كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه
استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهكته الحمى
اي دلفه وضنى ونهكته الحمى اي اضعفه ومن يعرض اي يعرض له لون وانما قال الاصابة بالعين تكاد
ان يكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هو من الامور
الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد
وبارسال الجرم وكتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار
الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي تنبيه الامور الغريبة
تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام
العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام
ارضية مخصوصة بهيئة وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة وباحوال فلكية وانفعالية
مناسبة يستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات
من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال
الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في
هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس كما مر وقسم
يكون مبداءه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداءه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا
لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظ والفاضل الشارح جعل القسم
المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها وذلك
مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر
ان ذلك القسم نيرنجات وذلك في الطلسمات نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن
العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته
دون الخرق في تصديقك ما لم يقم بين يديك بينته عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك
بما

الله لا توجد في الوجود رقيقة ولعل المراد من بعض الحكماء الالهية كما يصرحون العظام رحم الله الكبار والعرفاء وعظم قدرهم وانهم لهم نورهم في هذا الباب قدس نوري فافهم واغتنم الالباب

وتبرؤك

ان تنبري

جليته

استنكار ما لم يستبن لك
برهانا او عيانا

المنفرد

يتبرمن

استنكار ما يوعاه سمعك ما لم يبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى المنفعلة اجتماعات على غرائب اقول اي اعرض له واقبل قبره والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وذاد اي طرد والوض من هذه النصيحة النهي من مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الحق اقرب من الاقرار بالطرف الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بغريب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا اقول مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف والابتذال امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة والدربة العادة والجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والالحاد في الدين اي حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير على وجوه الغنم والحمير واعينهما ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ونقى يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة اي عطيت فيما تقدم وتأتى به اي تعنى به والاذاعة الافشاء واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية

كانوا

كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون ينقسمون الى واصلين وطالبين والطالبون اما طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هاهنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر ان يمتحنهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ونقلا حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتغير الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا المتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والزلل وبعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدا واليه المعاد والحمد لله اولا وآخرا باطنا وظاهرا وصلى الله على خير خلقه وصفوة من بريته محمد النبي وآله الطاهرين والاكرمين وسلم تسليما كثيرا كثيرا

الحمد لله على التوفيق للاتمام واساله في الوصول الى مطالب الكتاب
العصام بنبيك محمد خير من انبعث على كافة الانام واله
صلوات الله عليه وعليهم السلام وانا افقر
عباد الله الملك الغني معين الدين
بن علي البقري ...
المغفرة دار النظر ...
اصفهان

قال المولى الاعظم المحقق المدقق نصير الحق والملة والدين قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت
الي اولا فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم والمصر وكان يصاحبه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر
امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته
الى نفسها والى الالتذاذ بمباشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها
ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطى ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق
كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك ففطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي
رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والف بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما صاحبه والقيا نفسيهما الى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك
بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان وفزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه
وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك وجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوة لها فشغفها حبا وبقيت معه
ابدا فينفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا
للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه فتحهما بتعليم افلاطون وسد الباب واستخرجت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليونانية الى العربية وهذه القصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يستقيم وهي غير مطابقة
لذلك لانها لا تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها
من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوى البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية
ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المعينة بها ذاتها بعد مفارقتها النفس وهربهما الى وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق
واهمالهما مدة مرور ازمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن
الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاؤهما نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن
فانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمتابعتها اياه وخلاص سلامان بقاء النفس بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالكمالات
العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تاويل القصة
وسلامان مطابق لما عنى الشيخ واما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال
فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية
وهي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني في فهرست تصانيف الشيخ
ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغر سنا وقد تربى بين يدي
اخيه وصار رجلا صبيحا عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه
سلامان بذلك وابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام فدخل واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة
عشقها له فانف وظهرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك لابسال ليكون لك خاصة
دوني بل لكي اساهمك فيه فقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امراة سلامان
في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدره الى صدرها فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا تفعلن
مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان
افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي القرنين استولى
على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى ودفعها وظهر لهم عدو فوجه سلامان اليه ابسال
الى جيوشه فرقت المراة في رؤس الجيوش اموالا ليرفضوه في الحرب ففعلوا فظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه رمق وحسبوه ميتا فعطفت عليه
مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقده

فادركه ابسال واخذ الجيش وكر على الاعداء واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان
صديقا كبير النسب وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطاعم
والطابخ ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويله ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسال للعقل النظري المترقي
الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب
المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل
مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي ملكتها به القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس
المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة
الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمراة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد
لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي
نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه بذي القرنين فانه لقب لمن يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوة الحسية والخيالية والوهمية عنه عند عروجه
الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال
حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهماله تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبير البدن
والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوانية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة
الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما بالازدياد والاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم
ترك النفس استعمال القوى البدنية في آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار سورتهما واعتزال الملك وتفويضه الى غيره
انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورته تحت تصرف غيره وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصة هذه القصة انه ذكر
في رسالة في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه
امراة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح من امر هذه القصة وما اوردت القصة
بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب والله اعلم بالصواب

[illegible]

شیخ ابوسعید ابوالخیر

الله بفریاد من بیکس رس
لطف کرمت یار من بیکس بس
هر کس بکسی حضرتی مینازد
جز حضرت تو ندارد این بیکس کس